Ephemeris Philosophica Theologicae-Philosophicae
Facultatis in Vytauti Magni Universitate.

LOGOS

FILOSOFIJOS ŽURNALAS

XII
1932

Redaktorius
PROF. PR. DOVYDAITIS

Leidžia Vytauto Didžiojo Universiteto Teologijos-Filosofijos Fakulteto Filosofijos skyrius.

KAUNAS — — — — — — — — — — — — — — 1932

Turinys—Sommaire

Ephemeris Philosophica Theologicae - Philosophicae
Facultatis in Vytauti Magni Universitate.

LOGOS

FILOSOFIJOS ŽURNALAS

XII
1932

Redaktorius
PROF. PR. DOVYDAITIS

Leidžia Vytauto Didžiojo Universiteto Teologijos-Filosofijos Fakulteto Filosofijos skyrius.

KAUNAS — — — — — — — — — — — — 1932

Turinys—Sommaire

Platono Symposion (Puota)

Išvertė priv.-doc. M. Račkauskas, Kaunas.

(Tęsinys iš „Logo“ 1931 m. 32 pusl.).

kad Erosas esąs galingas dievas, kad jo sritis—visa, kas gražu. O Dijotima įtikino mane tokiais pat žodžiais, kokiais ir aš Agatoną, kad Erosas, kaip aš buvau manęs, nei gražus nei geras.

— Kaip sakai, Dijotima? paklausiau. Ką gi? Erosas biaurus ir blogas?

— Nekalbėk taip negražiai, pasakė ji. Nejaugi manai, kad kas negražu, būtinai turi būti biauru?

202 — Žinoma.

— Ir kas nėra išmintinga, turi būti kvaila? Argi nežinai, kad tarp išminties ir kvailumo yra kažkas vidury?

— Kas gi tokio?

— Ar nežinai, sako, kad negalima teisingai spręsti, nemokant sprendimo paremti, kad toks sprendimas dar nėra žinojimas, nes kaip galėtų būti žinojimu nepamatuotas daiktas? Bet neteisingas manymas nėra ir nežinojimas, nes kaip gali būti nežinojimu tai, kas liečia daiktų esmę? Be abejonės, teisingas manymas yra kažkas vidury tarp nežinojimo ir tikro sprendimo.

— Teisingai kalbi, pasakiau.

— Taigi netvirtink užsispyręs, kad kas nėra gražu, esą biauru,
b ir kas nėra gera, esą bloga. Tas pat ir dėl Eroso: po to kai pats sutikai jį nesant nei gerą nei gražų, visai nemanyk, kad jis esąs piktas ir biaurus, bet laikyk jį kažkuo viduriniu tarp viena ir kita.

— O visdėlto, pastebėjau, visų yra laikomas galingu dievu.

— Visų žinančių, paklausė Dijotima, ar ir visų nežinančių?

— Kiaurai visų.

Dijotima prasijuokė ir pasakė:

c — Kaip gi tai, Sokratai? Pripažįsta jį galingu dievu tie, kurie sako jį net dievu nesant?

— O kas tokie? paklausiau.

— Vienas, atsakė, — tu, antra— aš.

Aš klausiu:

— Kaip tatai suprasti?

O ji:

— Visai paprastai. Iš tikrųjų, pasakyk man, ar nesakai visus dievus esant gražius ir laimingus? Ar drįstumei kurį iš dievų laikyti negražiu ir nelaimingu?

— Prisiekiu Dju, aš bent ne, atsakiau.

— Gi ar ne tuos vadini laimingais, kurie turi tai, kas gera ir kas gražu?

— Žinoma.

d — Tačiau sutikai, kad Erosas, reikalaudamas to, kas gera ir gražu, trokšta to, ko yra reikalingas?

— Sutikau.

— O kaip gali būti dievu tas, kuriam likimo nėra skirta nei tai, kas gera, nei tai, kas gražu?

— Matyti, jokiu būdu negali.

— Taigi matai, pasakė, kad ir tu nepripažįsti Erosą dievą esant?

— Tai kas gi galėtų būti tas Erosas? Mirtingasis?

— Visai ne.

e — Na, tai kas?

— Kaip ir aukščiau pasakiau: kažkas vidurinio tarp mirtingos ir nemirtingos būtybės.

— Bet kas gi, Dijotima?

— Didysis demonas, Sokratai; juk kiekvienas demonas užima vidurį tarp dievybės ir mirtingojo.

— O kokią galią turi tas demonas? paklausiau.

— Jis yra tarpininkas ir aiškintojas dievams to, kas darosi žmo-
nėse, žmonėms — to, kas dedasi pas dievus. Dievams jis perduoda
žmonių maldas ir aukas, o žmonėms — dievų įsakymus ir dovanas už
aukas. Būdamas vidury tarp dievų ir žmonių, demonas ir vienus ir ant-
rus papildo, padaro, kad viskas jungiasi į viena. Demonui tarpinin-
kaujant, vyksta ir visa mantika, šventėjų aukos ir burtai, stebuklai ir
203 kerėjimai, visas mantikos menas ir burimai. Dievas betarpiškai su
žmonėmis nesueina: visas bendravimas ir kalbos žmonių su dievais, —
ir kada jie miega ir kada jie būdi,—vyksta vien per demonus.[80] Kas vi-
sa tai supranta, yra išmintingas kūrėjas, kas moka visa kita, ar tai apie
meną ar apie kokį amatą, yra amatininkas.[81] Yra daug įvairių demonų;
vienas iš jų yra ir Erosas.

— Kas jo tėvas ir motina? paklausiau.

b Per ilgai, sako, būtų pasakoti. Vis dėlto papasakosiu tau. Taigi,
Afroditei gimus, dievai suruošė puotą. Tarp kitų dalyvių buvo ir Ap-
sigalvojimo sūnus Perteklius. Pavalgius, kaip paprastai puotose esti,
atėjo prašytų išmaldos Bėda ir sustojo prie durų.[82] Perteklius, pasigė-
ręs nektaru — vyno tada dar nebuvo, — išėjo į Dijo sodną ir ten, aps-
c vaigęs, užmigo. Bėda, būdama labai neturtinga, sugalvojo turėti nuo
Pertekliaus vaiką. Ji atsigulė šalia jo ir pradėjo Erosą. Štai kodėl Ero-
sas pasidarė Afroditės palydovu ir tarnu: buvo pradėtas deivės gimimo
dieną; savo prigimtimi jis yra gerbėjas to, kas gražu, nes ir Afiroditė
graži.

Tai, kad Erosas yra Bėdos ir Pertekliaus sūnus, atsakomai nu-
kreipė ir visą jo likimą: pirmiausia. jis visados neturtingas, ir toli gra-
žu nė toks švelnus bei gražus, kokiu jį daug kas laiko. Priešingai, jis
d šiurkštus, nešvarus, neapsiavęs, be prieglaudos, guli visados ant že-
mės, be patalo, miega prie durų arba ant kelio, neturi pastogės —
visa tai paveldėjo iš savo motinos: bėda — nuolatinis jo bičiulis.
Iš kitos vėl pusės, iš tėvo jis kupinas visokių gražių ir gerų sumany-
mų, drąsus, narsus, atkaklus, karštas medžiotojas, nuolat pina kokias
nors pinkles, visą savo gyvenimą filosofuoja, labai mėgsta apsisvars-
tymą ir įkvepia jį kitiems, baisus burtininkas, kerėtojas ir sofistas.
e Savo prigimtimi jis nei žmogus nei dievas; tą pačią dieną, pertekliaus
turėdamas, jis tai gyvena ir žydi, tai miršta, tačiau dėl savo tėvo pri-

gimties vėl prisikelia iš numirusiųjų; o tai, ką jis įsigyja, nuolat išnyksta, taip kad jis nei turtingas nei vargšas. Jis yra vidury tarp išminties ir kvailumo, ir štai kodėl: iš dievų nė vienas nemyli išminties,
204 nesistengia pasidaryti išmintingas: juk jis jau išmintingas, vistiek kaip ir kiekvienas kitas išminčius nemyli išminties. Ir kvailiai nemyli išminties ir nesiekia pasidaryti išmintingais: čia ir glūdi kvailumo nelaimė, kad kvailys, nebūdamas nei gražus, nei geras, nei išmintingas, atrodo savimi patenkintas, nemano save esant ko nors reikalingą ir nesiekia to, ko jis, jo manymu, nėra reikalingas.

— Kas gi, Dijotima, paklausiau, myli išmintį, jei jos nemyli nei išminčiai nei kvailiai?

Dijotima atsakė:

b — Bet tai aišku ir vaikui: tie, kurie yra tų dviejų priešybių vidury; jiems priklauso ir Erosas. Juk išmintis yra vienas iš gražiausių daiktų, o Erosas yra meilė to, kas gražu; vadinas, Erosas būtinai myli išmintį, o mylįs išmintį užimą vidurį tarp išminčių ir kvailių. Tai pareina ir nuo jojo kilmės: jo tėvas išmintingas ir turtingas, motina — neišmintinga ir neturtinga.

Štai kokia, mielas Sokratai, šio demono prigimtis.[83] O kad lai-
c kei kitokį Erosą esant, nėra ko stebėtis: tu, rodos, laikei — remiuos tavais žodžiais — Erosą esant tuo, kas mylima, o ne tuo, kas myli. Todėl tau, manding, Erosas ir atrodė gražus. Tai, kas verta meilės, iš esmės yra tikrai gražu, švelnu, tobūla, palaiminta; o tai, kas myli, kitaip atrodo, būtent taip, kaip aš tau pasakojau.

Į tai aš pasakiau:

— Gerai, viešnele; kalbi labai gražiai. Bet jeigu Erosas toks, kokia nauda iš jo žmonėms?

d — Štai, Sokratai, atsakė Dijotima, aš ir pamėginsiu tau tatai išaiškinti. Taigi tokios Eroso savybės, tokia jo kilmė. Jojo žinioje, kaip tu sakai, — visa, kas gražu. Jeigu kas paklaustų mūsų: Sokratai ir Dijotima, kokia prasme Erosas — visa tai, kas gražu? Arba dar aiškiau paklausiu: tas, kuris myli tai, kas gražu, ko trokšta?

O aš atsakiau: — kad tai pasiektų.

— Bet, sako, šitas atsakymas sukelia tokį klausimą: kas bus tam, kuris pasieks grožį?

— Nelabai dar, sakau, galėčiau iš karto į šį klausimą atsakyti.

e — Na, sako, o jeigu kas pakeistų tai, kas gražu, tuo, kas gera, ir paklaustų: Sokratai, klausiu tavęs, — siekiąs to, kas gera, ko trokšta?

— Tai pasiekti, pasakiau.

— Ir kas bus tam, kuris pasieks tai, kas gera?

— Į tai, sakau, moku atsakyti: toks bus laimingas.

205 — Taip, sako, nes kas laimingas, laimingas dėl to, kad turi tai, kas gera; ir nėra ko toliau klausinėti, kodėl trokštąs būti laimingas, trokšta to. Šituo atsakymu klausimas, rodos, baigtas.

— Tiesą sakai, tariau aš.

— Bet šį troškimą, šį meilės siekimą ar nemanai esant visiems žmonėms bendrą? Ar nuolat visi trokšta sau laimės? Kaip manai?

— Taip, atsakiau: tai visiems bendra.

b — O kodėl mes, Sokratai, nesakome visus žmones mylint, nors kiekvienas bent myli tą pat ir visados, bet sakome vienus mylint, kitus ne?

— Stebiuos, tariau aš, ir pats.

— Na, sako, nesistebėk! Juk išskiriame tam tikrą meilės esmę ir vadiname ją bendrai meile, teikiame jai visos giminės vardą, o kitiems jos pasireiškimams vartojame kitokius pavadinimus.

— Pavyzdžiui? paklausiau.

— Pavyzdžiui, taip: žinai, kad kūryba yra plati sąvoka. Iš tiesų, kiekvienas kurio nors daikto perėjimas iš nebūties į būtį yra pa-
c grįstas tam tikra kūryba; taigi ir kiekvienas veikimas visų menų srityse yra tam tikra kūryba, o visi menininkai — kūrėjai.

— Tiesą sakai.

— Bet vis dėlto, sako, žinai, kad jie nėra vadinami kūrėjais, bet turi kitokius vardus; visoje kūryboje aiškiai išskiriame vieną jos dalį, būtent, kūrybą muzikos ir metrų srity, ir šitą kūrybą pavadiname visos giminės vardu. Juk tik šitą dalį vadiname poėzija ir tik tokius žmones vadiname poėtais, kurie turi šitokią visos kūrybos dalį.

— Teisingai kalbi, pasakiau.

d — Taigi tas pat ir su meile. Bendrai imant, kiekvienas gėrio ir laimės geismas yra ir labai didelė ir labai vilinga meilė. Bet jei kieno mintys ir troškimai yra linkę į pinigus, į gimnastiką ar į filosofiją, tada apie tokius nesakoma, kad jie myli ar yra mylimi. Tiktai jei kas siekia vienos tam tikros jos (meilės) rūšies, jei ja rūpinasi, toks palaiko visos giminės vardą, tada sakoma: tai meilė, mylėjimas, mylimasis.

— Rodosi, pastebėjau, teisingai kalbi.

e — O kai kas, kalbėjo ji toliau, yra tos nuomonės, kad kas myli, tas ieško savo pusės. O mano nuomonė yra tokia, kad meilė nėra nei savo pusės meilė nei sveiko meilė, jei tik tatai, prieteliau, nebus atsitiktinai kas nors gero. Juk sutinka žmonės, kad jiems būtų nupiautos ir kojos ir rankos, jei jos, jų nuosavybė, atrodo jiems žalingos. Taigi, manau, ne būtinai „savo" kiekvienas myli, nebent jei kas vadina savo nuosavybe kaip tik tai, kas gera, o kas bloga — „ne savo". Aišku, ne ko kito siekia žmonės mylėdami, kaip tik to, kas gera. Ar
206 tatai tau kitaip atrodo?

— Dievaži, pasakiau, man bent ne.

— Tokiu būdu, tarė ji, ar galima tiesiog taip pasakyti, kad žmonės myli tai, kas gera?

— Galima, pasakiau.

— Kas toliau? Ar nereikia, sako, pridėti, kad jie geidžia ir turėti tai, kas gera?

— Reikia pridėti.

— O gal, sako, ne tik turėti, bet ir amžinai turėti?

— Ir tatai reikia pridėti.

— Taigi, tarė, suglaudus galima pasakyti: meilė yra siekimas amžinai turėti tai, kas gera.

— Tikriausią tiesą sakai, pritariau aš.

b — O jei meilė, tarė ji, nuolat siekia tokio tikslo, kokia turi
būti sieksena, kokiam darbe pasireiškiąs uolus žmogaus veikimas gali būti pavadintas meile? Koks yra tasai darbas? Ar moki pasakyti?

— Ne, atsakiau aš: jei mokėčiau, nesistebėčiau tavo, Dijotima, išmintimi ir neeičiau pas tave, tikėdamasis tatai bent išmokti.

— Na, sako, aš tau pasakysiu. Tatai yra gimdymas tame, kas gražu, — ir kūno ir sielos atžvilgiu.

— Reikia, sakau, kad orakulas paaiškintų tai, ką sakai: nieko nesuprantu.

c — Gerai, tarė, aš pasakysiu aiškiau. Visi, sako, žmonės, Sok-
ratai, pasidaro nešti, — ir kūno ir sielos atžvilgiu; kada jie susilaukia tam tikro amžiaus, prigimtis stengiasi atsipalaiduoti nuo neštumo. O gimdyti negali tame, kas biauru, tik tame, kas gražu. Juk vyro ir moters susijungimo padarinys yra gimdymas. Palinkimas prie kits kito ir gimdymas — tai dieviškas dalykas, ir gyvoj mirtingoj būtybėj
d yra nemirtingas pradas. Nedarnumui esant, tatai negali pasireikšti.
Kas biauru, tai nesuderinta nei su vienu dieviškuoju pradu, o kas gražu — tai suderinta. Taigi Kallona yra Moira ir Eileitija gimdymui.[84] Todėl: kiekvieną kartą kai nešČia būtybė prisiartina prie to, kas gražu, ji pasidaro linksma, džiaugdamasi išsilieja, gimdo ir atveda į pasaulį; o kai prisiartina prie to, kas biauru, ji pasidaro niauri, nuliūdusi, susitraukia, atsisuka, susiriečia ir neatveda į pasaulį, — vien
e tik liūdi, pasilaikydama vaisių. Taip tat neščiai ir jau besirengiančiai
gimdyti būtybei atsiranda didelis troškimas to, kas gražu, nes tatai gali ją išvaduoti nuo didžių gimdymo kančių. Taigi, sako, Sokratai, ne vien grožio siekia meilė, kaip tu manai.

— Bet ko?

— Gimdymo ir atvedimo į pasaulį tame, kas gražu.

— Gerai, tariau aš.

— Žinoma gerai, sako.

— Bet kodėl būtent gimdymo?

— Nes gimdymas yra kažkas amžina ir nemirtinga, kiek tatai
207 gali būti mirtinguosiuose. O kad meilė geidžia to, kas nemirtinga,
lygiai kaip ir to, kas gera, — būtinai eina iš to, su kuo esame sutikę, būtent, kad meilė nuolat siekia įsigyti gera. Tokiu būdu, šituo protavimu meilė siekianti ir to, kas nemirtinga.

Viso to mokė mane Dijotima, kaskart kai kalbėjo apie meilės dalykus. O kartą paklausė:

— Ką manai, Sokratai, esant šitos meilės ir šito geismo priežastį? Ar nepastebi, kaip nerimsta visi gyviai, kai juos apima apsivaisinimo geismas, — ir keturkojai ir sparnuočiai? Visi jie apimti
b meilės įkarščio, iš pradžių dėl susiporavimo su vienas antru, paskui
dėl vaikų maitinimo, už kuriuos patys silpnieji yra pasiruošę kautis su stipriausiais, pasiruošę ir žūti už juos; kad tik juos išmaitintų, patys pasiryžę ir badą kentėti ir visa kita padaryti. Galėtų, sako, kas pamanyti, kad žmonės tai daro dėl naudos; bet kas per prie-
c žastis tokios meiliškos būklės pas gyvulius? Moki pasakyti?

Aš vėl pasisakiau nemokąs.

O ji pastebėjo:

— Ir tu tariesi galėsiąs kada nors tapti stipriu meilės dalykuose, jei net to nesupranti?

— Bet juk todėl, kaip sakau, ir atėjau pas tave, Dijotima, nes supranti, kad esu reikalingas mokytojo. Tad pasakyk man ir šito reiškinio ir kitų meilės reiškinių priežastį.

— Taigi, sako, jei tiki, kad prigimties dėsniais meilė yra sie-
kimas to, ką jau ne kartą esame sutiktinai aptarę, tau nėra ko ste-
bėtis. Nes ir čia mirtingoji prigimtis siekia to paties, ko ji siekia ir
d pirma minėtu atveju, būtent, kiek galima būti amžina ir nemirtinga.
O pasiekti tai ji gali vien tik atvesdama į pasaulį įpėdinių, nuolat
palikdama vietoj senos — kitą, naują būtybę. Juk dėl to paties atsi-
tinka, kad kiekviena atskira būtybė gyvena ir yra, kaip sakoma, ta
pati, lygiai kaip tas pat žmogus vadinamas žmogumi nuo kūdikystės
iki senatvės. Iš tikrųjų, žmogus vadinamas vis tuo pačiu žmogumi,
nors jį sudarančios dalys nėra visą laiką tos pačios, bet nuolat atsinau-
jina, — ar tai plaukai, ar raumenys, kaulai, kraujas, aplamai visas
e kūnas. Ir ne tiktai kūnas, bet ir dvasia: papročiai, būdas, nuomo-
nės, norai, malonumai, nemalonumai, baimė — visa tai niekuomet
208 nepasilieka žmogui tie patys, bet viena atsiranda, kita išnyksta. Dar
labiau keista tai, kad mūsų žinios ne tik vienos atsiranda, o kitos pra-
nyksta, kad mes aplamai niekuomet savo žinių atžvilgiu neliekame tie
patys, bet kad ir kiekvienam žinojimui atsitinka tas pat. Juk tai, ką
vadiname žinojimo kartojimu, numato žinojimo išnykimą. Žinojimo ne-
tekimas yra užmiršimas, o kartojimas vėl atgaivina žinojimą vietoje
išnykusio ir taip apsaugo jį, kad jis atrodo esąs tas pats. Taigi to-
b kiu būdu išsilaiko viskas mirtinga, nelikdamas nuolat tuo pačiu, kaip
kad tai, kas dieviška, bet vietoje to, kas nyksta ir sensta, lieka kita,
jauna, tokių pat savybių, kaip ir ana buvo. Tokiais. sako, keliais,
Sokratai, mirtinga dalyvauja tame, kas nemirtinga, — ir kūnas ir visa
kita. Kitų kelių nėra. Todėl nesistebėk, kad kiekviena būtybė iš pri-
gimties gerbia savo palikuonis: siekiant nemirtingumo, kiekvieną bū-
tybę lydi rūpesnis ir meilė.

O aš, išgirdęs tokį protavimą, nustebau ir tariau:

— Gerai, išmintingiausioji Dijotima; bet ar iš tiesų visa tai
taip yra?

c Gi jinai, kaip tikra sofistė, pasakė:

— Būk tikras, Sokratai, kad taip. Jei tik panorėtum pažvelg-
ti į žmonių garbės troškimą, tai nustebtum — jei nelaikai neišmin-
tingu daiktu to, ką esu pasakiusi, — pamatęs, kokiu galingu meilės
troškimu jie yra apimti, kad tik pasidarytų šlovingi ir įsigytų visiems
laikams amžiną garbę; dėl jos jie yra pasiryžę dar daugiau pakelti
d visokių pavojų, negu dėl savo vaikų, — ir turtą aikvoti, ir bet kokį
vargą vargti, ir galvą padėti. Argi, sako, tu manai, kad Alkestida
mirtų už Admetą, arba Achillas žūtų tuoj po Patroklo, arba jūsiškis
Kodras prieš laiką mirtų už savo vaikų viešpatavimą,[85] jei visi jie
nemanytų būsiant nemirtingą jų kilnumo atminimą, kurį mes dabar pa-

laikome? Labai, sako, abejoju. Bet, manau, visi jie visa tai daro dėl
e „kilnių žygių nemirtingumo" ir dėl „gero vardo žmonėse", ir juo kas ge-
resnis, juo labiau: juk jie nemirtingumo meilės įkvėpti.

Tie vyrai, kurie trokšta apvaisinti kūnus, kreipiasi daugiau į
moteris: tenai kiekvienas patenkina savo meilę ir gimdydamas vai-
209 kus tikisi visiems laikams įsigyti sau nemirtingumą, atminimą bei
laimę. O tie, kurie trokšta apvaisinti sielas — o esama, sako, tokių,
kurių sielos daugiau turi sėklų, negu kūnai, — trokšta apvaisinti tai,
kas turi būti apvaisinta sieloje ir atvesta į pasaulį. O kas turi būti at-
vesta? Protingumas ir kiekviena kita dorybė. Jųjų gimdytojai yra
visi poėtai, o iš amatininkų tie, apie kuriuos sakoma, kad jie turi iš-
randamąją dovaną. Bet daug pranašesnė ir gražesnė už protingumą
b esanti ta dorybė, kuri tvarko valstybę ir namus, ir kurios vardas yra
susivaldymas bei teisingumas. Taigi kas iš jaunų dienų yra toks sėk-
lingas, tas turi sieloje kažką dieviška. Subrendėlis, trokšta gimdy-
ti ir kurti; ir vaikščiodamas šen ir ten, ieško, manau, grožio, kurį ga-
lėtų apvaisinti, nes to, kas biauru, niekuomet neapvaisins. Ir kūnus
gražius labiau myli, negu biaurius, nes turi daug sėklų ir džiaugiasi
sutikęs gražią, kilnią bei taurią sielą. Labiausiai džiaugiasi aptikęs
kur ir viena ir antra: tokiam žmogui tučtuojau pradeda daug kalbėti
c apie dorybę, apie tai, koks turi būti doras vyras, kuo jis turi vers-
tis, — ir aplamai pradeda jį auklėti. Taigi, paliesdamas grožį ir su
juo bendraudamas, gimdo ir atveda į pasaulį tai, kuo seniai buvo
neščias, ir atsimena jį, ir drauge būdamas ir skyrium nuo jo. Gimdinį jie
drauge auklėja, taigi jų tarpusavio bendravimas pasidaro daug aukš-
tesnis ir draugavimas daug stipresnis, negu paprastų vaikų gimdyto-
jų: juk jie susibendravo dėl gražesnių ir nemaresnių vaikų. Ir kiek-
d vienas mielai sutiktų, kad jam verčiau gimtų tokie vaikai, negu žmo-
giški, o pasižiūrėjęs į Homėrą, Hesijodą ir kitus garsius poėtus, ims
jiems pavydėti, kad paliko tokius palikonis, kurie jiems teikia amži-
ną garbę ir atminimą, nes ir patys yra amžini. Arba, sako, jei nori,
pažiūrėk, kokius vaikus paliko Lakedemone Likurgas: Lakedemo-
no, ir, galima pasakyti, visos Ellados išgelbėtojus![86] Gerbiamas pas
mus ir Solonas už tai, kad atvedė į pasaulį savo įstatymus, ir daug
e kur kitur pas graikus ir babarus yra gerbiami kiti vyrai, parodę daug
kilnaus pasiryžimo, atvesdami į pasaulį įvairias dorybes. Jau ir šven-
tovių jiems daug pastatyta už t o k i u s jų vaikus, gi už žmonių vai-
kus iki šiol dar niekas, berods, šventovės neturi.

Į šitą Eroso mokslo dalį ir tu, Sokratai, gali būti įvestas; bet
210 į aukščiausias ir švenčiausias[87] jojo paslaptis, iš kurių viskas tas ir
išeina, nežinau ar pajėgsi įžengti, jei net geru vadovu seksi. Taigi,
sako, aš tau išdėstysiu ir, stengdamasi pamokyti, nieko nepraleisiu;
o tu mėgink sekti, kiek pajėgdamas.

Reikia, sako, kad tikru keliu einąs į šitą dalyką jau iš jaunų
dienų eitų paskui gražius kūnus. Iš pradžių, jei vadovas rodys jam
tikrąjį kelią, jis turi vieną tų kūnų mylėti ir čia „gimdyti" gražias kal-
b bas. Potam, jis pats turi pastebėti, kad žmogaus grožis — vis viena
kokiame kūne — yra giminingas kito kūno grožiui; ir jei reikia siek-

ti to, kas gražu savo pavidalu, būtų didelė nesąmonė nelaikyti gro-
žio visiškai tolygiu įvairiausiuose kūnuose. Tai pastebėjęs, jis turi
pasirodyti bendras visų gražių kūnų gerbėjas, o aną vieno kūno stip-
rią meilę turi susilpninti, paniekinti, palaikyti nesvarbiu dalyku. Ga-
liausiai, dvasios grožį jis turi pripažinti pagarbos vertą daugiau, negu
c kūno grožį. Jei kas, turėdamas tokią sielą, kokia ji turi būti, nela-
bai težydi kūnu, vis dėlto reikia tokiu tenkintis, mylėti jį, rūpintis juo
ir „gimdyti" tokias kalbas, kurios jaunuolius padarytų geresniais, kad
prisiverstų stebėti tai, kas yra gražaus žmonių darbuose bei pa-
pročiuose, ir iš to stebėjimo įsitikinti, kad visa tai yra sau pačiam
gimininga, kad kūno grožį tenka laikyti kažkuo nereikšminga. Po
šitokių stebėjimų anas vadovas turi vesti jį į pažinimą, kad sąmonin-
d gai suvoktų pažinimo grožį ir, matydamas grožio lobį, nesitenkintų,
kaip vergas, vieno asmens grožiu, mylėdamas kokio berniukščio
grakštumą, arba kokio suaugusio, arba vieno kurio darbo gražumą.
Jis neturi būti netikęs vergas arba koks smulkmenininkas, bet, nu-
sigręžęs į plačias grožio jūres, turi stebėti jas ir „gimdyti" daug gra-
žių, kilnių kalbų bei minčių, skatinamas nepasotinamu tiesos troškimu.
O kai šitam darbe sustiprės ir įsigalės, pamatys tik vieną t o k į pa-
e žinimą, kuris yra t o k i o būtent grožio pažinimas. Pasistenk, sa-
ko, dabar, kiek galėdamas, sukaupti savo dėmesį.

Kas iki šitokio laipsnio bus išprusintas Eroso dalykuose, kas
tam tikra tvarka tikrai stebės grožį, tas, jau priėjęs meilės kelio ga-
lą, staiga savo prigimtimi pajaus kažką nuostabiai gražaus, pamatys,
Sokratai, būtent tai, dėl ko buvo nuveikti ir visi paruošiamieji dar-
211 bai. Pamatys, pirmiausia, kad grožis yra amžinas, kad jis nei atsiran-
da nei nyksta, nei didėja nei mažėja; paskui, kad jis nėra vienur gra-
žus, kitur biaurus; nei iš vieno šono gražus, iš kito ne; nei vienu at-
veju gražus, kitu biaurus; nei čia gražus, ten biaurus. Ir grožis jam
nepasirodys nei kaip koks veidas ar rankos ar kita kuri kūno da-
lis, nei kaip koks žodis ar koks mokslas ar, pavyzdžiui, savybė kokio
b nors gyvio — žemėje, danguj ar kitur kur, ne: tik grožis, kaip toks,
savyje vienalytis ir amžinas;[88] o visi kiti gražūs daiktai dalyvauja ja-
me tokiu, maždaug, būdu, kad jie atsiranda ir nyksta; grožis, at-
virkščiai, nesidaro nei didesnis nei mažesnis, ir aplamai jokia atmaina
jo neliečia.

Taigi jei kas pradėjo, kaip reikia, nuo paiderastijos ir, vis
aukščiau pakildamas, pradeda patį aną grožį stebėti, tas jau beveik
pasiekė tikslą. Nes čia eina tikras meilės kelias, ar kas pats šituo
c keliu eina, ar jį kas kitas veda: pradedant nuo pavienių gražių daik-
tų nuolat kilti aukštyn dėl ano aukštesniojo grožio, lyg laiptais li-
pant nuo vieno gražaus kūno prie dviejų, nuo dviejų — prie bendrai
visų gražių kūnų, o nuo gražių kūnų prie gražaus gyvenimo būdo, nuo
gražaus gyvenimo būdo prie gražių pažinimų, galiausiai, nuo pažinimų
prie ano pažinimo, kuris yra ne ko kito, tik aukščiausiojo grožio pa-
žinimas — visa tai tam, kad galų gale pažintų, kas tai yra grožis.[89]

d Jeigu žmogus, mielas Sokratai, kalbėjo Mantinikės viešnia,
šitokį pažinimą pasiekė gyvenime, jis drąsiai gali pasisakyti tinka-

mai gyvenęs, nes jis regi tikrąjį grožį. Jei kada nors tatai pamaty-
si, tai įsitikinsi, kad gyveni ne taip, kaip auksas, rūbai, gražūs ber-
niukai ir jaunikaičiai, kurių pavidalu būdamas sužavėtas esi pasiry-
žęs — ir tu ir daugelis kitų žmonių — žiūrėti į mylimąjį, nuolat su
juo bendrauti ir, jei tik tai būtų galima, nei valgyti nei gerti, tki žiū-
rėti į jį ir drauge su juo būti.
e Ką, sako, pamanytume, jei kam atsitiktų išvysti tikrąjį gro-
žį, skaistų kaip saulė, gryną, nesumaišytą[90], laisvą nuo žmogaus
kūno su visomis jo spalvomis ir kitais gausiais mirtingais menknie-
kiais, bet jei jam būtų lemta išvysti tikrąjį, dieviškąjį, vienalytį
212 grožį? Kaip, sako, manai, ar būtų netikęs žmogaus gyvenimas, jei
jis tenai žiūrėtų, nuolat regėtų aną grožį ir bendrautų su juo? Ar ne-
manai, sako, kad tiktai ten, regėdamas grožį regėtinu būdu, jis galės
gimdyti ne dorybės šešėlius[91], bet, — kadangi jis ne su šešėliu bend-
rauja, — tikrąją dorybę, nes jis bendrauja su tiesa. Gi pagimdęs ir
išmaitinęs tikrąją dorybę, gali pasidaryti dievams malonus ir labiau
už bet ką kitą nemirtingas.
b Štai ką, Faidrai, ir jūs, prieteliai, kalbėjo Dijotima. Mane jį
įtikino. Būdamas įsitikinęs, stengiuos ir kitus įtikinti, kad žmogaus
prigimčiai siekiant šito tikslo nelengva rasti geresnį padėjėją už
Erosą. Todėl aš bent tvirtinu, kad kiekvienas žmogus turi gerbti
Erosą, ir pats gerbiu Eroso dalykus, ypatingu būdu juose lavinda-
masis bei kitus prie to ragindamas. Ir dabar ir visados, kiek galėda-
mas, garbinu Eroso galybę ir vyriškumą.
c Šituos mano žodžius, Faidrai, laikyk, jei nori, giriamąja Eroso
prakalba, arba, jei nori, pavadink ją taip, kaip tau patinka pavadinti.
Sokratui pabaigus kalbėti, vienas kitas ėmę jį girti, o Aristofa-
nas mėginęs kažką pasakyti, nes Sokratas savo prakalboje buvo pa-
minėjęs ir jo žodžius, — tik staiga pasigirdęs didelis triukšmas: į lau-
ko duris ėmę belstis kažkokie lėbūnai; buvęs girdėti ir fleitininkės
švilpavimas.
— Bene pažiūrėtumėt, vaikai, taręs Agatonas: jei ten kas
d pažįstamas, kvieskite į vidų; jei ne, pasakykite, kad baigėme ger-
ti ir jau sugulėme miego.
Netrukus pasigirdęs priebutyje Alkibijado balsas: šis buvęs
smarkiai įgėręs ir balsiai rėkęs, klausdamas, kur Agatonas, ir reika-
laudamas vesti jį pas Agatoną. Fleitininkės ir vieno kito savo paly-
dovų palaikomas, Alkibijadas įžengęs į vidų ir sustojęs prie durų;
e ant jo galvos buvęs tankialapės gebenės ir žibuoklių vainikas ir labai
daug kaspinų.
— Sveiki, vyrai, pasakęs Alkibijadas: ar priimsite smarkiai
įgėrusį žmogų? Jei ne, reikės mums pasitraukti. Tik pirma apvaini-
kuosime Agatoną, nes tam ir atėjome. Aš, sako, vakar negalėjau at-
vykti, užtat šiandien ateinu su kaspinais papuošta galva. Nuo savo
galvos juos nuimsiu ir apvainikuosiu šito, pasakysim, išmintingiau-
sio ir šauniausio vyro galvą. Jūs juokiatės iš manęs, kaip iš girto? O
aš, nors jūs ir juokiatės, vis dėlto gerai žinau, kad tiesą sakau. Tik
213 man sakykite atvirai: tokiomis sąlygomis įeinu, ar ne? Gersite su
manim, ar ne?

Visi triukšmingai subruzdę, prašę įeiti ir išsitiesti gultoje. Aga-
tonas irgi jį kvietęs. Alkibijadas žengęs, savo palydovų palaikomas.
Imdamas nuo galvos kaspinus, kad vainikuotų Agatoną, ir laikydamas
juos prieš akis, nepastebėjęs Sokrato, tik atsisėdęs prie Agatono,
b vidury tarp šio ir Sokrato. O Sokratas kiek pasitraukęs, kad jam
būtų vietos sėsti. Atsisėdęs, pasveikinęs Agatoną ir ėmęs jį vainikuoti.
Tada Agatonas taręs:

— Nuaukite, tarnai, Alkibijadą, kad galėtų trečias greta mūsų išsitiesti.

— Labai gerai, pasakęs Alkibijadas; bet kas su mumis šitas trečias lėbautojas?

Tai sakydamas, atsigręžęs ir pastebėjęs Sokratą; o pamatęs,
pašokęs ir taręs:
c — Heraklai, o čia kas? Juk tai Sokratas! Vėl čia mane iš ne-
tyčia užklupai. Visuomet staiga pasirodai ten, kur aš mažiausiai spėju
tave būsiant. O dabar ko atėjai? Ir kodėl čia būtent išsitiesei, o ne
greta Aristofano arba kito kurio juokdario, jei čia toks yra arba ap-
simeta tokiu? Bet ne: sugalvojai užimti vietą šalia gražiausio iš vi-
sos kompanijos.

O Sokratas pasakęs:

— Agatonai, žiūrėk, ar pasiseks tau mane apginti. Man šito
žmogaus meilė nėra menkas daiktas: nuo to laiko, kai jį pamylėjau,
d man jau niekuomet negalima nei pažiūrėti į ką gražų, nei pasikalbėti
su tokiu, nes kitaip — jis, pavyduliaudamas ir pavydėdamas, nuosta-
biai pradeda „veikti", koliotis ir vos ne su kumščiais mane pulti. Tai-
gi žiūrėk, kad ir dabar nepradėtų „veikti"; verčiau sutaikyk mus arba,
jei mėgintų pavartoti jėgą, apgink, nes aš labai bijau šito padūkėlio,
šito jausmingo mylėtojo.

— Negali būti, pasakęs Alkibijadas, taikos tarp manęs ir tavęs.
O už tatai aš tau atkeršysiu kitą kartą. Tuo tarpu, sako, Agatonai,
e duok man keletą kaspinų, kad apvainikuočiau ir šitą štai nuostabią
galvą: teneprikiša man, kad tave apvainikavau, o jį, nugalintį visus
žmones savo žodžio jėga, — ne tik užvakar, kaip tu, bet visados —,
dar neapvainikavau.

Tai sakydamas, Alkibijadas paėmęs keletą kaspinų, apvainikavęs Sokratą ir paskui užėmęs vietą gultoje.

Atsigulęs tarė:

— Na, gerai, vyrai. Tačiau man rodos, kad jūs blaivūs. Tatai jums neleistina, reikia gerti: juk taip buvo mūsų sutarta. Puotos vadovą iki tol, kol jūs užtenkamai pasigersite, skiriu pats save. Agatonai, įsakyk atnešti kokią didelę taurę, jei kur turi. Tačiau ne, nereikia: atnešk, sako, vaike, aną šaldytuvą[92].

214 Alkibijadas pamatęs, kad jame tilps aštuoni su viršum kotilai.
Jį pripylęs, pirma pats išgėręs, paskui liepęs įpilti Sokratui ir taręs:

— Sokratui, vyrai, mano prasimanymas — niekai: kiek kas jam lieps, tiek jis išgers ir vis dėlto niekuomet nebus girtas.

Tuo tarpu berniukas įpylęs Sokratui, ir jis ėmęs gerti.

O Eriksimachas prabilęs:

b — Kaip, Alkibijadai, darysime? Taip jau nei kalbėsime nie-
ko prie taurės, nei dainuosime, tik paprastai gersime, kaip gerti iš-
troškę?

— A, Eriksimachas, pasakęs Alkibijadas: doriausio ir išmintin-
giausio tėvo dorasis sūnau, sveikas!

— Sveikas, atsakė Eriksimachas: tai ką gi darysime?

— Ką tu įsakysi. Juk reikia tavęs klausyti:
„gydyti vyras mokąs vertesnis už daugelį šiaip jau"[93]. Taigi įsa-
kyk ką tinkamas.

— Na, tai klausyk, pasakęs Eriksimachas. Iki tau įeinant mes
štai ką buvome nutarę: iš dešinės pradedant, kiekvienas paeiliui turi
pasakyti kiek galima gražesnę kalbą apie Erosą, ir tai turi būti giria-
c moji kalba. Visi mes savo kalbas jau esame pasakę. O tu savosios dar
nepasakei, bet jau suskubai išsigerti. Taigi bus teisinga tau dabar kal-
bėti; įsakyk Sokratui ką tinkamas, o Sokratas įsakys savo kaimynui
iš dešinės. Taip padarys ir visi kiti.

— Tu, Eriksimachai, gražiai sakai, pastebėjęs Alkibijadas: tik
neteisinga būtų girto žmogaus kalbą lyginti su blaivių vyrų kalbomis.
O be to, mielasai, argi tiki tam, ką dabar pasakė Sokratas? Argi
d nežinai, kad viskas yra visai kitaip, negu kaip jis pasakė? Juk Sokra-
tas, jei aš jam girdint girčiau ne jį, o bet kurį dievą ar žmogų, nesusi-
laikytų manęs neapdaužęs.

— Ar nesiliausi niekus plepėjęs, atsiliepęs Sokratas.

— Dėl Poseidono, pasakęs Alkibijadas: nepriėštarauk tam, kad
aš tavo akivaizdoje negaliu nieko kito girti.

— Na, gerai, sutikęs Eriksimachas, daryk taip, kaip nori: girk
Sokratą.

— Ką sakai? atsikirtęs Alkibijadas: tau, Eriksimachai, rodos,
e kad taip turiu daryti? Turiu pulti šitą vyrą jūsų akyse ir atkeršyti
jam?

— Štai tau, įsikišęs Sokratas: ką tu čia sugalvojai? pašaipai ma-
ne girsi ar kitką darysi?

— Teisybę sakysiu. Tik ar leisi?

— Na, sako, teisybę bent sakyti leidžiu ir net prašau.

— Negaišdamas pradėsiu, atsakęs Alkibijadas. O tu štai ką
padaryk: jei kur prasilenksiu su teisybe, tučtuojau sustabdyk, jei no-
215 rėsi, ir pasakyk, kad čia meluoju. Gera valia niekur nemeluosiu; jei
tačiau, prisimindamas, kalbėsiu vienur vienaip, kitur kitaip, nesiste-
bėk: nelengvas daiktas taip šiandien man nusiteikusiam dailiai ir nuo-
sekliai visas tavo keistenybes išvardyti.

Sokratą, vyrai, aš girsiu taip... palyginimais. Jisai, galimas daik-
tas, bus linkęs laikyti tatai pajuoka, bet mano palyginimas bus daro-
mas teisingai, ne juokais. Tvirtinu jį esant labai panašų į anuos silėnus,
b išstatytus menininkų dirbtuvėse[94]. Skaptuotojai padaro juos su sirin-
gais arba su fleitomis rankose; atidarius juos pusiau, viduje matyti die-
vų statulėlės. Be to, sakau jį esant panašų į satyrą Marsiją[95]. O kad
tu, Sokratai, iš veido esi į anuos panašus, — net ir tu pats dėl to nesi-
ginčysi. Dabar išgirsk, kad ir kitais atžvilgiais esi į juos panašus. Pir-

miausia, esi šunšaipa. Gal ne? Jei nesutiksi su tuo, pristatysiu liudy-
tojų. „Bet aš ne fleitininkas" — pasakysi. Daug bent nuostabesnis
c už Marsiją: anas savo muzikos instrumento pagalba užkerėdavo žmo-
nes jėga, einančia iš jo lūpų. Ir dabar dar to paties pasiekia kiekvie-
nas, kas taip pučia fleitą. Juk ką ir Olimpas griežė, vadinu Marsijo
muzika, nes jis buvo Olimpo mokytojas.[96] Geras fleitininkas arba šiaip
jau fleitininkė tik tada sužavi klausytojus, jei griežia Marsijo muziką:
tik tada klausytojų tarpe atsiras tokių, kuriems reikalingi dievų malo-
nė ir pašventinimai, nes šitokia muzika — dieviška. O tu tik tiek ski-
ries nuo Marsijo, kad be instrumento, paprasta kalba to paties pasieki.
Juk kai mes klausomės kurio nors kalbėtojo — nors tai būtų ir labai
gero oratoriaus kalba, — jokio, pasakysiu atvirai, įspūdžio niekas
d negauna. Bet jei kas tavęs klauso, arba jei kas kitas atpasakoja tavo
žodžius, — nors tai būtų ir visai prastas kalbėtojas, visi, kas klauso, —
ar moteris, ar vyras, ar jaunikaitis — visi esame sujaudinti ir sužavėti.
Aš bent, vyrai, jei nesidrovėčiau pasirodyti visiškai girtas, po priesai-
ka pasakyčiau jums, ką pats esu patyręs nuo jo kalbų ir ką patiriu
e dar ir dabar. Nes kada jį klausau, širdis man pradeda plakti daug
smarkiau, negu šokantiems koribantams[97], ir nuo jo kalbų ima riedėti
ašaros. Matau, kad ir daugelis kitų yra tą pat patyrę. Girdėdamas
Periklą ir kitus gerus kalbėtojus, sutikdavau, kad jie gerai kalba, bet
nieko tokio nepatirdavau: mano siela nebūdavo susijaudinusi ir nepyk-
davo, kad vergo gyvenimą gyvenu. Bet per šitą štai Marsiją iš tiesų
dažnai būdavau taip nusiteikęs, kad man imdavo rodytis, jog neverta
216 esą gyventi taip, kaip gyvenu. Ir tu, Sokratai, nepasakysi, kad tatai
netiesa. Ir net dabar dar jaučiu, kad jei sutikčiau jo klausyti, neatsi-
laikyčiau, bet tą pat patirčiau. Jis verčia mane sutikti su tuo, kad
pats būdamas dar daug ko reikalingas, vis dar savimi nesirūpinu, o už-
siimu atėniečių reikalais. Todėl, jėga save versdamas, šalin bėgu, už-
sikimšdamas ausis, kaip nuo sirenų, kad nepasenčiau čia greta jo sė-
b dėdamas. Šito vienintelio žmogaus akivaizdoje esu patyręs tai, ko nie-
kas nesitikėtų susilaukti iš manęs, būtent, gėdos jausmą: man tik jo
vieno gėda. Prisipažįstu esąs bejėgis, prieštaraudamas, įrodyti jam, kad
nereikia elgtis taip, kaip jis įsako. Bet tenka tik man pasitraukti, —
ir nusileidžiu pagarbai, kuria apsupa mane minia. Todėl stengiuos iš
jo ištrūkti ir pabėgti. Gi kai jį pamatau, gėda dėl anksčiau duotų jam
pasižadėjimų. Ir ne kartą mielai matyčiau jį dingus iš žmonių tarpo.
c Bet jei tatai atsitiktų, gerai žinau, kad dar sunkiau man būtų; taip kad
ir pats jau nebežinau, kas man daryti su šituo žmogumi.

Štai kaip veikia ir mane ir daugelį kitų šito satyro fleitos gar-
sai. Bet paklausykite manęs toliau, kaip jis iš tikrųjų panašus į tai,
su kuo aš jį sulyginau, ir kokią nuostabią jėgą jis turi. Būkite tikri,
kad niekas iš jūsų jo nepažįsta, Bet aš kartą pradėjęs, tinkamai jį api-
d būdinsiu. Matote, kaip Sokratas yra erotiškai nusiteikęs į gražuolius,
kaip nuolat bendrauja su jais, kaip išeina iš krašto — ir
vėl kaip jis čia nieko nenusimano, nieko nežino, — bent at-
rodo toks. Ar tai ne silėno požymiai? Ir labai net. Toks jis atrodo iš
povyzos — kaip išskoptas silėnas. Bet kai jį atidarysime iš vidaus,

kaip manote, taurės bičiuliai, kiek ten viduje susivaldymo? Žinokite,
e kad jam nė kiek nerūpi, ar kas yra gražus, ar turtingas, ar turi kitą
kokią minios laiminamą pirmenybę, — į visa tai jis žiūri su tokia
panieka, kokios niekas ir įsivaizduoti negali. Visus šitokius turtus jis
laiko nieko vertais, ir mus nė kiek tevertina, nors ir kitaip kalba, visą
savo gyvenimą juokus krėsdamas ir pašiepdamas žmones. Jam rimtam
ir „atidarytam" esant, nežinau, ar kas yra matęs jo viduje esančias
statulėles. Bet aš jau kartą mačiau, ir jos man pasirodė tokios dieviš-
217 kos, tokios auksinės, nuostabiai ir nepaprastai gražios, kad..., ką čia
bekalbėti, darytina taip, kaip liepia Sokratas[98].

Manydamas, kad Sokratas rimtai susidomėjo mano žydinčia
jaunatve, laikiau tatai nepaprastu radiniu ir nuostabia savo laime, nes,
visiškai atsidavęs Sokratui, tikėjaus galėsiąs sužinoti iš jo visa, ką jis
žino. Juk aš aišku kaip nuostabiai pasitikėjau savo žydinčia jaunat-
ve! Taigi, taip nusiteikęs, ne kartą paleisdavau tarną, kuris iki šiol
b nuolat mane lydėdavo, ir pasilikdavau vienas su juo. Turiu pasa-
kyti jums visą teisybę, o jūs klausykite, ir jei pameluosiu, Sokratai,
sustabdyk mane. Taigi, vyrai, pasilikdavome vieni du, ir manydavau jį
tuoj pradėsiant pasakoti man tokius dalykus, kokius kalba mylėtojas
savo mylimajam, kai jie pasilieka vieni du, — ir iš anksto džiaugdavaus.
Tuo tarpu nieko nepaprasto neatsitikdavo: kaip paprastai, pakalbėjęs
su manim ir praleidęs visą dieną, eidavo sau.

Paskui pasikviesdavau jį į gimnastikos pratimus, ir mankštin-
c davomės drauge, kad bent čia ką nors laimėčiau. Jis atlikdavo su
manim mankštą ir ne kartą eidavo imtynių, kai nieko nebūdavo. Ir
ką gi? Tuo viskas ir pasibaigdavo.

Kai tokiais keliais ničnieko nelaimėjau, pasirodė man reikią jė-
ga paimti šitą vyrą ir nepaleisti, jei kartą darbas pradėtas: reikią jau
sužinoti, kas čia per velnias[98°].

Taigi pasikviečiu jį pietums, visiškai taip, kaip mylėtojas gaudy-
d damas mylimąjį. Ir čia jis ilgai nenorėjo nusileisti, bet pagaliau sutiko.
Pirmą kartą atėjęs, papietavo ir norėjo išeiti. Ir tada — man pasidarė
gėda — išleidau jį. Antrą kartą pasikėsinęs prieš jį, kai buvome pa-
pietavę, kalbėjau iki gilios nakties, ir jam išsirengus eiti, priverčiau
pasilikti, nurodydamas, kad jau vėlybas laikas. Tada jis išsitiesė gul-
toje, kuri stovėjo greta manosios, ten, kur ir pietavo, o be mūsų nie-
kas kitas kambary nenakvojo.

e Iki šios vietos visa tai laisvai galima būtų bet kam papasakoti.
Bet toliau... iš manęs neišgirstumėt, jeigu, pirma, vynas ir be vaikų ir
prie vaikų nebūtų teisybė[99], o antra, jeigu man, pradėjusiam girti So-
kratą, neatrodytų neteisinga nuslėpti patį gražiausį jo pasielgimą. Be
to, man yra taip, kaip žmogui, įgeltam gyvatės: sako tatai patyrusį ne-
218 norint pasakoti, kaip ten yra buvę, nebent tik tokiems pat įgeltiems,
nes jie vieni tik suprasią ir atleisią, jei įgeltasis iš skausmo buvo pasi-
ryžęs bet ką daryti ir kalbėti. O aš esu įgeltas tuo, kas sukelia dar
didesnį skausmą, ir į pačią jautriausią vietą, kokią tik galima įgelti,—
į širdį, ar sielą, ar kaip ten reikia tatai pavadinti; smogtas ir įgeltas iš-
minties meilės kalbomis, kurios žiauriau už ėchidną įsisiurbia į jauną

b ir jautrią sielą, — ir verčia žmogų dievaži ką daryti bei kalbėti. Štai
matau čia tokius Faidrus, Agatonus, Eriksimachus, Pausanijus, Aristo-
dėmus ir Aristofanus — ką jau besakyti apie patį Sokratą, — o kiek
dar kitų tokių? Visi jūs dalyvaujate išminties meilės pamišime ir
bakchiškam džiūgavime, todėl visi ir išgirskite! Nes jūs atleisite už
tai, kas tada buvo mano padaryta ir kas dabar pasakojama. O tarnai
ir kitas koks ten prasčiokas užsiverkite ausis storiausiais vartais.

c Taigi, vyrai, žiburiui užgesus ir tarnams išsikrausčius, nutariau
nėsą jokio reikalo daryti su juo ceremonijų, bet tiesiai jam pasakysiu,
ką manau. Stumtelėjęs jį, klausiu:

— Sokratai, miegi?

— Dar ne, atsakė jis.

— Žinai, kam esu pasiryžęs?

— Kam?

— Tu, sakau, vienas, man rodos, esi vertas tapti mano mylė-
toju. Tik, matyt, pats nedrįsti man apie tai užsiminti. O aš taip gal-
voju: laikau labai neišmintinga ir tuo tau neįtikti, kaip ir kitkuo, ar
būtum reikalingas mano turto ar mano draugų. Juk man nėra nieko
d svarbesnio, kaip tapti doriausiu vyru, o šiuo atveju, manau, nėra pa-
dėjėjo galingesnio už tave. Jei aš tokiam vyrui neįtikčiau, daug dau-
giau gėdinčiaus nusimanančių žmonių, negu įtikęs — dalyko nesupran-
tančių.

O jis, išklausęs, ironizuodamas mane, visiškai savotiškai, pagal
savo papratimą, šiaip prabilo:

— Mielas Alkibijadai, tu, pasirodo, iš tikrųjų ne mulkis, jei pri-
puolamai tiesa tai, ką pasakoji apie mane, ir jei manyje yra kažkokia
e jėga, per kurią tu gali pasidaryti geresnis. Nepaprastą, iš tikrųjų, grožį
įžiūrėtum manyje, ir labai skirtingą nuo tavo grakščios išvaizdos. O
jei pastebėjęs šitą grožį dargi stengies palaikyti santykius su manim ir
išmainyti grakštumą į grožį, nemažą pelną iš manęs turėti esi sugalvo-
jęs: vietoje tariamojo grožio, stengies įsigyti tikrąjį, ir iš tikrųjų varį
219 auksu pakeisti manai.[100] Bet, mielasai, žiūrėk geriau, ar nėra paslėp-
tas nuo tavęs mano menkumas. Iš tikrųjų, dvasios akys pradeda žva-
liau matyti tik tada, kada kūno akių žvalumas ima silpnėti. O tau dar
toli iki to.

Tai išgirdęs, pastebėjau:

— Mano nusistatymas yra toks, ir nieko nebuvo kitaip sakyta,—
tik taip, kaip galvoju. O tu pats su savim pasitark, ką manai esant
geriausia ir sau ir man.

b —Štai bent, sako, gerai kalbi: taip nusistatę ateičiai, elgsimės
ir šiuo ir kitais atvejais taip, kaip tat atrodys mums abiem geriausia.

Taigi, aš išgirdęs tai, pamaniau, kad mano žodžiai sužeidė jį,
lyg paleista strėlė. Atsistojau ir neleidau jam daugiau nieko kalbėti.
Apsiautęs jį savo ilguoju apsiaustu — buvo žiema, — pats atsiguliau
c šiuo trumpuoju apsisiautęs, apkabinau šitą tiesiog demonišką ir nuo-
stabų žmogų ir išgulėjau taip kiaurą naktį.

Ir čia vėl, Sokratai, nepasakysi, kad meluoju.

Taigi, nors visa tai padariau, jis taip pergalėjo pagundą, panei-
gė, pajuokė ir pasmerkė mano žydinčią jaunatvę! O aš maniau ją bent

ko nors vertą esant, teisėjai! — nes jūs esate Sokrato išdidumo teisė-
jai. Būkite tikri, — prisiekiu dievais, prisiekiu deivėmis, — miegojęs
d su Sokratu atsikėliau toks pat, kaip jei miegočiau su tėvu ar vyres-
niuoju broliu.

Kaip manote, kaip po to buvau nusiteikęs, čia jausdamasis pa-
žemintas, čia būdamas sužavėtas jo stiprybe, susivaldymu, vyriškumu?
Sutikau žmogų tokio galingo proto, tokios tvirtos valios, kokio nieka-
dos nesitikėjau sutikti. Taigi nei pykti ant jo nemokėjau, nei atsisakyti
e nuo santykių su juo, nei padaryti jį sau palankų. Juk gerai žinojau,
kad pinigais jis visiškai nėra įgeltinas, dar žymiai mažiau, negu Ajan-
tas geležim; o tas vienintelis ginklas, kuriuo tikėjaus jį suvilioti, išsly-
do man iš rankų. Tad jau nieko nežinojau, būdamas šito žmogaus taip
pavergtas, kaip niekas kitas niekuomet nebuvo bet ką pavergęs.

Bet visa tai atsitiko man seniau. Po to mudu drauge atlikome
žygį į Potidėją,[101], ir valgėme tada drauge. Čia jis pralenkė ne tik ma-
ne, bet ir visus kitus, pirmiausia, savo sugebėjimu pakelti vargą. Kai
pasitaikydavo būti kur atkirstiems nuo gurguolės, kaip paprastai žy-
220 giuose būna, ir dėl to badą pakęsti, niekas negalėdavo taip ištūrmingai
kentėti, kaip jis. Užtat puotose jis vienas temokėjo taip ūžti, kaip nie-
kas kitas, ypač gerti pajėgdavo, ir ne savo valia, o kai kiti vertė: čia
jis visus pralenkdavo, ir kas nuostabiausia, — niekas niekuomet ne-
matė Sokrato girto. Pagaliau, man rodos, įrodymas tam ir dabar bus.
b O šaltį pakęsdamas — žiemos tenai žiaurios — jis rodė tiesiog
stebuklus. Ypač vieną kartą, kada buvo didžiausias šaltis, ir visi arba
visiškai neišeidavo iš palapinių arba, jei kas ir išeidavo, kaip nuosta-
biai įsigūrdavo! kojas ir iš apačios apsirišdavo, ir į kailį bei vėlinį
įvyniodavo, — o šis išeidavo su tuo pačiu apsiaustu, kuriuo paprastai
ir anksčiau vilkėdavo, ir basas vaikščiodavo po ledą laisviau, negu ki-
ti apsiavę. Kareiviai ėmė skersuotis, neva jis tyčiojąsis iš jų.
c Tai tokios tokelės!

„Ką gi sumanė tada, ką įvykdė vyras narsusis"[102] kartą tenai,
aname žygyje, verta tatai paklausyti: kažko susimąstęs, stovėjo ten
nuo pat ryto ir galvojo. Ir kadangi jam kažkaip nesisekė, nesijudino
iš vietos, tik stovėjo ir galvojo. Jau ir vidudienis buvo, ir žmonės
ėmė žiūrėti ir, stebėdamiesi, kits kitam sakė, kad Sokratas iš pat ry-
to kažko susirūpinęs stovi. Galų gale, kai jau atėjo vakaras, vienas ki-
d tas iš jaunesniųjų,[103] pavakarieniavę ir išsinešę patalus — tada buvo
vasaros laikas, — sugulė pavėsyje ir žiūrėjo, ar jis ir naktį stovės.
Jis stovėjo, kol pradėjo aušti ir patekėjo saulė. Potam, pasimeldęs
saulei, nuėjo.

O jei norite, kovose — teisinga bent iš tiesų jam tatai pripa-
žinti, — kai ėjo kova, už kurią stratėgai man ir dovaną priteisė,
e niekas kitas neišgelbėjo manęs, tiktai jis: nenorėdamas palikti su-
žeistą, išgelbėjo mane ir mano ginklus.[104] O aš, Sokratai, ir tada pra-
šiau stratėgus tau priteisti dovaną už drasą, taigi ir čia nebūsi nepa-
tenkintas manim ir nesakysi, kad meluoju. Gi stratėgams atsižiūrint
į mano aukštesnį laipsnį ir norint man priteisti dovaną už drąsą, tu
užsispyręs dar labiau už stratėgus reikalavai, kad aš ją gaučiau, o
ne tu.

221 Toliau, vyrai, dar verta buvo pamatyti Sokratą, kai mūsų ka-
riuomenė bėgdama traukėsi nuo Dėlijaus.[105] Aš tada tarnavau raite-
liuose, o jis hoplituose. Mūsų žmonėms išsisklaidžius, jis traukėsi iš
kovos lauko drauge su Lachetu.[106] Susidūręs su jais, tuoj pažinau ir
raginau nenusiminti, sakydamas, kad jų nepaliksiu. Štai čia dar ge-
riau galėjau stebėti Sokratą, negu ties Potidėja, nes, būdamas rai-
b tas, dėl savęs ne taip jau bijojau. Pirmiausia, kaip jis pralenkė Lachetą
savo atsigodimu! Paskui, prisimena man tavo, Aristofanai, žodžiai, ir
man rodos, jis ir ten ėjo taip pat, kaip ir čia, mieste, „iškilmingai ženg-
damas, išdidžiai žvalgydamasis",[107] ramiai žiūrėdamas ir į draugus ir
į priešus, o iš tolo kiekvienam buvo visai aišku, kad jei kas užkabins ši-
tą vyrą, jis sugebės labai gražiai atsikirsti. Todėl ir jis ir jo bičiulis
grįžo sveiki. Juk beveik niekuomet nepuola tų, kurie per karą taip
elgiasi, bet vejasi tokius, kas bėga galvotrukčiais.

c Daug ir kitų nuostabių dalykų galima būtų papasakoti Sok-
ratui pagirti. Kitos jo savybės, galėtų kas pasakyti, tokios pat, galimas
daiktas, kaip ir visų žmonių. Bet štai kas verta didžiausio nusistebė-
jimo: jis nepanašus nė į vieną žmogų, nei iš anksčiau gyvenusių nei iš
d dabartinių. Nes toks, kaip Achillas, galėtų kas pasakyti, buvo Bra-
sidas[108] ir kiti; su Periklu galima lyginti Nestorą, Antenorą,[109] —
yra ir kitų; kiekvieną galima būtų su kuo nors lyginti. Bet tokio ant-
ro žmogaus, kaip šitas, su visomis jo keistenybėmis, — ir jis pats ir
jo kalbos, — ir ieškodamas ničniekur nerastum, nei dabar nei anks-
čiau gyvenusių tarpe, nebent jei kas panorėtų sulyginti jį su tokiais,
apie kuriuos aš kalbu, būtent, ne su kokiais žmonėmis, tik su silėnais
bei satyrais, — jį patį ir jo žodžius.

Tiesa, pirma pamiršau pasakyti apie tai, kad ir jo kalbos yra
e nepaprastai panašios į atsivožiančius silėnus. Iš tikrųjų, jei kas norė-
tų klausyti Sokrato kalbų, jos iš pradžių atrodytų juokingos: tokių
ten esama ir žodžių ir posakių, lyg jie būtų įvilkti į šunšaipos-satyro
odą. Juk jis kalba apie junginius asilus, apie kažkokius kalvius, bat-
siuvius, odininkus, ir rodosi, kad visados jis kalba tą pat ir tokiu pat
būdu, — taip, kad kiekvienas nepritYręs ir negalvojąs žmogus turi
222 juoktis iš jo kalbų. Bet jei tik kas pamatys jas „atidarytas" ir įsi-
gilins į jas, tučtuojau ras, kad tik tokie žodžiai turi gilios vidujinės
prasmės, o paskui įsitikins jas esant dieviškas ir turint didžiausį do-
rybės lobį, jas viską paliečiant, o labiausia visa tai, kuo tinka rūpintis
norinčiam tapti gražiu ir doru žmogumi.

Štai, vyrai, ką aš sakau Sokratui pagirti. Bet drauge čia yra ir
b mano priekaištas jam, nes savo kalbai pridėjau pasakojimą ir apie
tai, kaip jis mane išneivojo. Tačiau ne su manim vienu jis yra taip pa-
sielgęs, bet ir su Glaukono Charmidu, su Dijoklėjaus Eutidėmu[110] ir
su daugeliu kitų. Visus juos jis suvedžiojo, apsimetęs jų mylėtoju, o
iš tikrųjų pats pasidaręs mylimuoju, užuot buvęs mylėtoju. Taigi ir
tave, Agatonai, įspėju: žiūrėk, kad nebūtum jo prigautas, bet, ma-
no patyrimu pamokytas, saugokis ir nepasidaryk, kaip vaikas, anot
patarlės, gudrus po bėdos.[111]

c Alkibijadui pabaigus kalbėti, ėmę juoktis iš jo atvirumo. Ro-
dėsi, kad jis vis dar esąs įsimylėjęs Sokratą.

O Sokratas taręs:
— Prablaivėjęs atrodai man, Alkibijadai: juk kitaip niekuomet taip vikriai negalėtum sukti į ratą ir stengtis užtemdyti tai, dėl ko visa tai esi pasakęs, ir lyg tarp kitko, baigdamas kalbą, pridūrei,
d kad visa tai esi pasakęs ne tam, kad apšmeižtum mane Agatono akyse.
Manei, kad aš turiu mylėti tik tave ir nieko kito, kad Agatonas turi būti mylimas tik tavo ir nieko kito. Bet manęs tu neprigavai, ir šita tavo „satyriška bei sileniška" drama visiškai paaiškėjo. Pasirūpink, mielas Agatonai, kad ji neturėtų jokio pasisekimo, ir niekas negalėtų mūsų apšmeižti.
e — Iš tikrųjų, Sokratai, atsiliepęs Agatonas: teisybę sakai — sprendžiu iš to, kad Alkibijadas ir vietą užgulė tarp mūsų, kad tik mus perskirtų. Tačiau tatai jam nė kiek nepadės: ateisiu pas tave ir greta atsigulsiu.
— Puikiai, pasakęs Sokratas: eikš ir išsitiesk užpakaly manęs.
— Dijau! sušukęs Alkibijadas: ką vėl turiu iškentėti per šitą žmogų! Jis tariasi turįs visur mane nugalėti! Na, jei jau kitaip negali būti, tai bent leisk Agatonui išsitiesti tarp mūsų.
— Negalimas daiktas, atsakęs Sokratas: juk tu mane pagyrei o dabar aš turiu pagirti savo kaimyną iš dešinės. Jei Agatonas užims vietą tavo dešinėje, jis, žinoma, negirs manęs dar kartą, kol aš jo
223 nepagirsiu.[112] Tad liaukis, keistas žmogau, ir nepavydėk jaunuoliui, kad jis būtų mano pagirtas. O aš labai noriu jį pagirti.
— Oi, oi, sušukęs Agatonas: aš čia, Alkibijadai, nepaliksiu, tik būtinai eisiu į kitą vietą, kad būčiau Sokrato pagirtas.
— Taip tatai, pasakęs Alkibijadas, visuomet taip: Sokratui esant, niekam kitam negalima pasivilioti gražuolį. Ir dabar, kokį gudrų ir įtikinantį pagrindą surado, kad tik šitas atsigultų greta jo!
b Taigi Agatonas atsistojęs, kad užimtų vietą greta Sokrato.
Staiga prie durų priėjęs didelis būrys įsigėrusių vyrų. Radę atidarytas duris — kažkas, išeidamas, neuždaręs, — įsibrovę tiesiog į kambarį ir užėmę vietas gultose. Pakilęs didžiausias triukšmas; be jokios tvarkos, be saiko, visi buvę verčiami gerti.
Po to Eriksimachas, Faidras ir dar vienas kitas išėję namo, kaip
c pasakojo Aristodėmas; jį gi paėmęs miegas, ir gerokai pamiegojęs — naktys buvusios tada ilgos; atsibudęs švintant, jau gaidžiams pragydus. Akis pravėręs, pamatęs kitus miegant arba išėjus, o Agatoną, Aristofaną ir Sokratą vienus tebūdint ir tegeriant iš didelės tau-
d rės, paeiliui į dešinę. Kalbėjęs su jais Sokratas. Tos kalbos Aristodėmas sakėsi neatmenąs ištisai: ir iš pradžių jos negirdėjęs, ir, be to, snaudęs. Tačiau pagrindinė mintis buvusi ta, kad Sokratas jiems įrodinėjęs, jog tas pat žmogus turįs sugebėti kurti ir komedijas ir tragėdijas, jog geras tragėdijų rašytojas turįs būti ir komedijų rašytoju.[113] Su tuo vertęs juos sutikti Sokratas. Bet jie nelabai klausę: snaudę kinkodami galvomis. Pirmas užmigęs Aristofanas, o jau visai išaušus — ir Agatonas. Tada Sokratas, paguldęs juos, atsikėlęs ir išėjęs; o Aristodėmas, kaip paprastai, sekęs paskui. Atėjęs į Likėją, [114] nusiprausęs ir visą dieną praleidęs taip, kaip visuomet. Vakarop grįžęs namo pasilsėti.

Paaiškinimai.

I.

[1]—172a. Faleras — vienas iš Attikos dėmų (valsčių), į pietus nuo Atėnų; tai buvo senasis Atėnų uostas.

[2]—172a. „Juokai" aiškinami dvejopai: 1) žodis Φαληρεύς garsų atžvilgiu primena žodį φαλαρός (spindįs, visiškai lygus, čia perk. prasme: plikis); 2) ne vietoje iškilmingas kreipimasis, vardininko linksny, nurodant kilimo vietą. Taip būdavo kreipiamasi tik nepaprastais atsitikimais — teisme ar kokiose iškilmėse (*Robin, Platon, Le banquet. Paris,* 1929, 2 psl.). Čia šitoks kreipimasis gali būti aiškinamas taip: Apollodoras skubėjęs iš uosto į miestą. Iš tolo jį pastebėjęs Glaukonas ir norėjęs pasivyti, bet anas buvęs per toli. Taigi Glaukonas sušukęs jam taip, kaip šaukiama į nusikaltėlį ar šiaip įtariamą žmogų, kurį, skubiai einantį, norima sustabdyti. Išgirdęs šiurkštų balsą, nustebęs Apollodoras sustojo ir laukė, kol ateis jį šaukęs. Tokiu būdu Glaukonas be didelio vargo pasiekė tikslą — pasivijo Apollodorą (*Rettig, Platonis Symposium,* 56 psl.).

[3]—172b. Būtent, Sokrato.

[4]—172c. Žiūr. įžangos 3 psl., 4 e. v. — Galimas daiktas, kad čia minimas Glaukonas buvo Platono brolis, nors dėl to yra rimtų abejojimų. Palyg. *Robin: Tant d'ignorance se mele à la curiosité de ce Glaucon, que difficilement on chercherait sous son nom le frère de Platon, ou son grand oncle, le père de Charmide.*

[5]—173a. Tatai įvyko 416 m., o 411 m. Agatonas iškeliavo į Makedoniją, iškviestas tenai karaliaus Archelajo: *multos annos desedisse videtur Agatho apud Archelaum usque ad necem tyranni (Wolf, Ol.* 95. 1). — Tragėdijų rungtynėse dovanas gaudavo ne tik nugalėjęs autorius, bet ir chorėgas (choro vedėjas), kurio pareiga buvo parinkti ir išmokyti choreutus (choro dalyvius). Šitokie choreutai ir buvo Agatono pakviesti.

[6]—173b. Aristodėmas Platono minimas tik „Puotoje". Pamėgdžiodamas Sokratą, jis vaikščiojo basas. Čia jis, rodos, tik šituo išviršiniu pamėgdžiojimu bus pasižymėjęs. Be Platono, jį mini dar Ksenofontas (*Mem.* 1, 4, 2).

[7]—173b. Pasaunijo liudijimu (8, 10, 3), iš Falėro į Atėnus buvo apie 20 stadijų (stdijas = 177,6 mtr.).

[8]—173d. Vienas geriausių Platono rankraščių (*cod. Bodleianus*) teikia skaitymą μαλακός (minkštas, romus). Priėmus šitą skaitymą, rei-

kėtų manyti, kad šitoks epitetas teikiamas Apollodorui su ironija. Tačiau dviejuose rankraščiuose (vienas — Venecijos, antras — Vienos), kuriuose taip pat yra skaitymas μαλακός, viršuj tarp λ ir α, yra parašytas skiemuo νι; tuo būdu čia peršama pataisa — μανικός. Skaitymą μανικός buvo priėmęs 1901 m. *Burnet*, nors 1910 metų leidiny jis nuo to skaitymo atsisakė. *Robin* palaiko skaitymą μαλακός. Man rodos, kad skaitymas μανικός labai gerai dera su kiek toliau einančiu paties Apollodoro prisipažinimu (173 e, antra eilutė): μαίνομαι(μανικός) καὶ παραπαίω, todėl šitą skaitymą, *Hermann'o* ir *Wohlrab'o* palaikomą, čia pasirinkau.

[9] —174b. Patarlė, galimas daiktas, buvo kitokia: „į gerų (ἀγαθῶν) žmonių puotą gerieji patys (be pakvietimo) ateina." Pakeitęs kirtį, Platonas iš ἀγαθῶν gavo 'Αγάθων. Verčiant, žodžių sanbėgį (ἀγαθῶν—'Αγάθων) palaikyti neįmanoma.

[10]—174c. Hom. Il. II, 408: αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος, kuris Il. XVII, 588 pavadintas μαλθακὸς αἰχμητής. Iš šitų dviejų Ilijados vietų (vienoje kalbama, kad Menelajus αὐτόματος atėjo į Agamemnono puotą, o antroje — Menelajus vadinamas μαλθακό — išlepintas, silpnas) ir padarytas išvadas, kad Homeras bus iškreipęs anksčiau (žiūr. 9) nurodytą patarlę, pakeitęs joje sąvoką ἀγαθοί kita (μαλθακοί, δειλοί)

[11]—174d. Hom. Il. X. 224: σύν τε δύ'ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὁ τοῦ ἐνόησεν, ὅπως κέρδος ἔῃ.

(Einant dviese, vis abudu greičiau pastebės ką naudingo — laisvas vert. prof. Šilkarskio. red.).

[12] —174d. Rankraščiuose (ir *Hermann-Wohlrab)* πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον (= ėjęs atsilikdamas). Versdamas šitą vietą, pasirinkau *Rohde-Schanz* pataisą: πορευόμενον ὑπολείπεσθαι.— Šitas Sokrato paprotys (susimąsčius stovėti) ypatingai pabrėžiamas Alkibijado kalboje (220c, d; be to, žiūr. „Fedoną", 84b, c).

[13] —175a. Kiekvienoje gultoje paprastai būdavo vietos dviem svečiam; bet tilpdavo ir trečias (palyg. 213a, b).

[14] —175b. Jau *Wilamowitz (Platon*, II, 358) pastebėjo, kad šitie sakiniai vaizdžiai pasako, kokia palaida tvarka buvo Agatono namuose: jaunas ir, matyti, per geras šeimininkas būdamas, nemokėjo suvaldyti savo tarnų, ir dabar yra verčiamas kreiptis į jų savimeilę, prašydamas juos taip vaišinti svečius, kad užsitarnautų pagyrimą.

[15] —175d. Kapiliarumo dėsnis.

[16] —175e. Kalbama apie Agatono pergalę Dijoniso teatre (Atėnuose), kur buvo susirinkę žiūrovai iš visos Graikijos. Tačiau skaitmenį 30.000 reikėtų suprasti ne *ad litteram,* nes Dijoniso teatre galėjo tilpti tik apie 15.000 žmonių. Be to, *Rettig'*as *(Pl. Symposium,* 87 psl.) sako, kad tas skaičius čia figūruoja arba kaip vartojamas patarlėse — dideliam skaičiui pasakyti (palyg. lot. *sescenti),* arba kaip ritmiškas prozos elementas sakinio gale.

[17] —175e. Dijonisas minimas čia arba todėl, kad jisai, kaip tragikų dievas, gali būti ginčo δικαστής, arba kaip vyno (atseit kiekvienos, taigi ir šitos, puotos) globėjas.

[18] —176a. Paprotys nulieti vyną (σπονδή) arba vandenį (λοιβή) buvo labai paplitęs Graikuose: nuliedavo, pav., prieš valgant, prieš geriant, prisiekiant, atnašaujant ir t.t. Čia kalbama apie vyno nuliejimą prieš geriant.

Vyną nuliejus, giesme buvo pagerbtas dievas. Nors čia nepasakyta, kurio, būtent, dievo garbei buvo sugiedota giesmė, bet tenka manyti, kad to paties Dijoniso *(Rettig,* 89 psl.).

Reikia pastebėti, kad įvairiais atsitikimais graikai melsdavosi įvairiems dievams; kartais kreipdavosi bendrai į dievus, bet dažniausiai minėdavo vieną kurį dievą, kurio žinioje ir galioje buvo prašomos malonės suteikimas. „Mes, žmonės", sako Platonas, „nieko nežinome apie dievus: nežinome nei jų prigimties nei tų vardų, kuriais jie patys save vadina ir kurie yra tikrieji jų vardai". Kad šitokia pažiūra į dievus buvo labai paplitusi, parodo nors tas pasakymas, paprastai vartojamas kreipiantis į dievus: „kokiu vardu norėtumėt, kad jus vadintume". Aischilo veikaluose randame tokį pasakymą: „Kas tu bebūtum, Dijau, bet jei tau patinka šitas vardas, taip tave vadindamas šaukiuos tavęs".

Kadangi graikų tikyboje visiems privalomų dogmų nebuvo, kiekvienas savo maldoje vadovavosi savo nusistatymu, savo pažiūra į dievus, ir bendras religinės sąmonės lygis nebuvo aukštas. Kalbamojo laikotarpio (Platono laikais) šviesesniems graikams grynas ateizmas buvo svetimas: net toks Sokratas visur ir visada pabrėždavo savo tvirtą religinį nusistatymą. Įdomi Sokrato peršamos maldos formulė: „Dijau, suteik mums tikrąjį gėrį, neatsižvelgdamas į tai, ar mes to prašome ar neprašome, ir nukreipk nuo mūsų visa pikta net ir tuo atveju, kada mes to užsispyrę ieškome". Tikintis Sokratas ne tik niekuomet nepašiepdavo religinių apeigų, kurios tokiam giliam protui galėtų atrodyti nereikalingos, bet ir pats visados juose dalyvaudavo, palaikydamas tradicija pašventintus išorinio pamaldumo ženklus, teikdamas gerą pavyzdį ir patardamas kitiems reikalingas apeigas atlikti. Net mirties valandoje jo paskutiniai žodžiai buvo: „Kritonai, esame skolingi Asklėpijui gaidį: būtinai pasirūpinkit atiduoti". Taigi ir čia, Agatono svečiams giedant bendrą

maldą dievui pagerbti ir atliekant „visa, kas reikalinga", Sokratas, be abejonės, nebuvo pasyvus žiūrėtojas.

Be minėto nuliejimo ir maldos-giesmės buvo atlikta ir visa kita, „kas reikalinga": buvo nustatyta, kokiu santykiu atmiešti vyną vandeniu, kokia tvarka gerti ir t.t. (smulkiau apie tai: *Xen. Symp. II, 1; Plut. Symp. I, 1).*

19 —176c. Kad taip iš tikrųjų buvo, parodo 1) Alkibijado pasakojimas (220a) ir 2) „Puotos" pabaiga (223d).

20 —176d. *Ipsius mollities denique significatur voce* Μυρρινουσίου, *quasi semper in toris myrteis discumbat, quemadmodum Pol. II, 12 homines otiosi describuntur. Myrrhinusius Phaedrus proprie dicitur a Myrrhino, tribus Pandionidis pago (Ast. 244, A).* Faidras buvo kilęs iš Mirrino dėmo, pietų-rytų Attikos daly.

21 —176d. Faidras visuomet buvo linkęs greitai klausyti autoritetų. Šiuo atveju, rūpindamasis savo sveikata, Faidras karštai palaiko Eriksimacho patarimą, skelbiamą kiek juokingai išdidžiu tonu. Jis vienas iš pirmųjų ir pasitraukė iš kompanijos (223b).

22 —177a. Melanippa, Aijolo ir Hippojos duktė, kentauro Chirono dukraitė, buvo Euripido atvaizduota dviejose (dingusiose) tragėdijose: Μελανίππη ἡ σοφή ir Μελανίππη δεσμῶτις. Pirmosios tragėdijos (M. Išmintingoji) išlikusi nuotrupa prasideda žodžiais: κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα (ne mano pasakojimas, bet mano motinos). Apie šią vietą *Stallbaum*'as sako: *Lepide et festive hoc versu utitur, quem a Graecis usurpatum esse tamquam proverbium, quo dictorum invidiam a se averterent... Quippe Phaedrum facit horum sermonum auctorem, hominem* τὰ ἐρωτικὰ σοφώτατον.

23 —177a. Himnas (ὕμνος — giesmė dievui ar didvyriui pagerbti) buvo lydimas kitaros akompaniamentu. Peanas (παιών — prašymo arba padėkos giesmė, kreipiantis paprastai į Apolloną ar Arėją) buvo lydimas fleitos akompaniamentu (apie himnus ir peanus žiūr. *Bernhardy, Grundriss der griech. Litt.-Gesch.*, II, 550 ff., 559 ff.). Čia Platono tvirtinimą „niekados dar nė vienas poėtas nėra sukūręs nė vienos giriamos giesmės (Erosui)" ne kartą mėginta paneigti, nurodant, pav., į liriškas tiradas apie meilę Sofoklo „Antigonoje" (781 sqq.), arba Euripido „Hippolite" (525 sqq.), arba „Medėjoje" (835 sqq.). Tačiau šitie Eroso garbinimai kalbamuose veikaluose nėra dar ἐγκώμια, tam tikri a t s k i r i kūriniai Erosui pagerbti. Apie šitokių Eroso enkomijų nebuvimą ir kalba Faidras.

24 —177b, „Heraklas kryžkelėj". Apie tai pasakoja Ksenofontas *(Mem.* II, 1, 21—34: καὶ Πρόδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ τοῦ Ἡρακλέους...)

Prodikas iš Julidos (Keo saloje), Sokrato amžininkas, jaunas būdamas, atvyko į Atėnus savo tėvynės reikalais Čia jis nustebino atėniečius savo nepaprastai gražiomis kalbomis. Atėniečiams panorėjus pasimokyti iš jo kalbingumo, Prodikas pasiliko Atėnuose, kur gražiai sugyveno su tokiais vyrais, kaip Sokratas, Ksenofontas, Tukididas, Euripidas ir kt. Apie jo prakalbas (λόγοι) nieko tikro nežinome, nes neturime ne tik nė vienos jo prakalbos, bet net ir nuotrupų neišliko, išskyrus minėtą, Ksenofonto atpasakotą, straipsnelį apie Heraklą (vad. *Hercules Prodicius).*

25 —178b. Šitas griežtas Faidro tvirtinimas nėra tikslus: poėtas Alkėjas nurodo į Zefirą ir Iridę, kaip Eroso gimdytojus, o Simonidas — į Arėją ir Afroditę.

26 —178b. *Hes. Theog.* 116:

ἤ τοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί, ἠδ' Ἔρος.

27 —178b. Parmenidas — garsusis eleatų mokyklos filosofas. Platonas *(Theaet.* 183e) pasakoja, kad Parmenidas jau senas būdamas atvykęs į Atėnus, kur jį matęs jaunas Sokratas. Iš dijalogo „Parmenidas“ galime nustatyti, kad jis bus gimęs apie 515 m. Buvęs aukštos kilmės, pažinojęs ir drauge dirbęs su eleatu Ksenofanu, parašęs (apie 470 m.) veikalą περὶ φύσεως, kuriame eilėmis atsakęs Heraklitui ir padėjęs pagrindą mokslui, paskui išvystytam Empedoklo, Anaksagoro, Leukippo ir Filolajo. Likusias jo veikalo nuotrupas sutvarkė *Karsten* ir *Mullach, A. Peyron* ir *Stein.* Čia Platono cituojama eilutė paimta iš jo minėto veikalo περὶ φύσεως.

28 —178c. Akusilajas iš Argo, logografas VI amž. pabaigos, parašęs dievų genealogiją, kurios teturime kelias nuotrupas.

29 —179. Hom. Il. X, 482:

Drąsos nepasakomos didvyriui davė
Dievė Atena (Ralio vert., Šilkar. red.)

ir Il. XV, 262:

Taip jam pasakęs (Apollonas) didžiausios jėgos tuojau teikė
herojui (idem).

30-31 —179b. Apollonui tarpininkaujant, likimo deivės Moiros sutiko pasigailėti Ferų (Tessalijoje) karaliaus Admeto, jei, atėjus jo mirties valandai, kas nors kitas sutiks už jį numirti. Admeto tėvams atsisakius pasiaukoti dėl sūnaus, tatai padarė jo žmona, Pelijo duktė Alkestida. Pragaro karalienė Persefona, įvertindama kilnų Alkestidos žygį, grąžino ją Admetui. — Šitas mitinis siužetas buvo panaudotas dviejų tragikų: Frinicho (mirė

V-jo amž. pusėje), kurio veikalas neišliko, ir Euripido, kuris kiek kitaip vaizduoja Alkestidos grįžimą: nuo mirties ją išgelbėjęs Heraklas. Čia Platonas mini pirmąją versiją.

[32] —179e. Dainius Orfėjas nusileidęs į pragarą, kad išvaduotų savo žmoną Euridikę. Šitas jo kilnus žygis antikinėje literatūroje dažnai yra gretinamas su Alkestidos žygiu (didelės meilės pavyzdžiai). Tačiau Orfėjas nustojęs Euridikės todėl, kad negalėdamas pergalėti savo meilės troškimo neištesėjo duotąjį pažadą—neatsigręžti ir nepažiūrėti į žmoną einant iš pragaro. Platonas kiek nutolsta nuo paprastos versijos: niekur nėra sakoma, kad dievai, vietoje Euridikės, būtų jam parodę jos šešėlį, kad jie tai padarę dėl Orfėjo lepumo ar bailumo, kad nubaudę jį tokiu būdu, jog jis miręs nuo moterų. Paprastai pasakojama, kad jis buvęs sudraskytas Trakijos bakchančių už savo nusižengimą Dijoniso įsakymui. Gi Orfėjo lepumas, pagal Platoną, pareinąs nuo to, kad jis buvęs kitarodas, vadinas, vartojęs styginį instrumentą (kitarą), kurios garsai išlepindavę klausytojus, tuo tarpu kai fleitos garsai mudrindavę juos ir sužadindavę drąsumo bei vyriškumo jausmus.

[33] —180a. Galimas daiktas, kad čia turima galvoje neišlikusi Aischilo tragėdija „Mirmidonai" (žiūr. josios fragm. 135).

[34] —180a. Ilijados XI,787:

Mano sūnau, prigimties aukštesnės už tave yr Achilas.
Tu tik vyresnis už jį, nors jėga jo didesnė už tavo (Ralio v. Šilk. red.)

[35] —180e. Dangiškosios (Uranijos) Afroditės šventovė buvo į vakarus nuo Atėnų aikštės, o Žemiškosios (Pandėmos) — pietų vakarinėje Akropolio atšlaitėje. Pirmoji buvo atsiradusi iš jūros putų ('α϶ϱδά kurios susidariusios Dangui (Uranui) pasinėrus į jūrą. Antrosios gimdytojai buvę Dijas ir Dijona.

[36] —181a. *Robin,* 181a: c'est à peu près l' idée stoicienne: dans sa matière ou son objet, l' acte est en lui-même indifférent; il vaut par sa forme, par la façon de l' accomplir, oui ou non, selon le droite règle.

[37] —181d. Ir čia ir toliau (Pausanijo kalboje) „įstatymą" reikėtų suprasti vien kaip paprotį, pagrįstą liaudies pasaulėžiūra.

[38] —182a. Turima galvoj įvairūs nusižengimai prieš įstatymus, kurie numatė smarkią bausmę už laisvųjų moterų garbės įžeidimą.

[39] —182b. Ksenofontas savo „Lakedemono politeijoje (11,13)" sako, kad Beotijoje paiderastija buvusi teisėtai normuota. — Kad eolidiečiai ir beotiečiai nebuvo „gudrūs kalbėti", žinome, be kitko, ir

iš Cicerono *(Brut. 13): Quis enim aut Argivum oratorem aut Corinthium aut Thebanum scit fuisse temporibus illis? nisi quid de Epaminonda docto homine suspicari lubet.*

40 —182b. Spartos diplomatas Antalkidas 387 m. pasirašė taikos sutartį su persais, einat kuria Mažosios Azijos (Jonijos) graikų miestai atiteko persams („barbarų tauta").

41 —182c. Sugretinimą paiderastijos su gimnastika reikėtų suprasti taip, kad suaugusių bendravimas su berniukais ir jaunuoliais dažniausiai vykdavo palėstrose ir gimnasijuose.

42 —182c. 514 metais, per Panatėniejų šventes, Aristogeitonas su savo draugu Harmodijum nudėjo Hipparchą, brolį tirono Hippijaus, paveldėjusio Atėnuose valdžią iš savo tėvo Pisistrato. Per kilusį sumišimą Harmodijus žuvo, o sulaikytas Aristogeitonas buvo nuteistas mirti. Po revoliucijos (510 m.), kilusios dėl Hippijaus žiaurumo, atėniečiai ėmė ypatingai garbinti Harmodijų ir Aristogeitoną, kaip žuvusius kovoje už laisvę. (Smulkiau žiūr. Tukidido ist. VI,54 ir I,20 ir Aristotelio Atėn. pol., 18).

43 —183b. Apie įsimylėjusių priesaiką ne tik graikai buvo tokios nuomonės. Palyg. lot.: *amantis iusiurandum poenam non habet (Publ. Syrus);* pranc. *serments d' amour ne durent qu'un jour;* vok.: *ein Liebesschwur ist kein Schwur.*

44 —183e. Palyg. Hom. Il. II, 71:
ᾤχετ' ἀποπτάμενος, ἐμὲ δὲ γλυκὺς ὕπνος ἀνῆκεν.

45 —185c. Paranomasijos figūra (mažiau daugiau vienodai skambančių žodžių vartojimas, pav., *ex aratore orator).* Šitos paranomasijos (Παυσανίου δὲ παυσαμένου) tikslus lietuviškas reiškimas negalimas, nes pasakius net „Pausanijas padarė pauzą", ją tik apitikriai reiškiame, palaikydami po du kiekvieno žodžio vienodai skambančius skiemenis, tuo tarpu kai originale čia vienodai skamba ir paskutinieji skiemens, o penultimos turi tos pačios rūšies priebalsius; be to, graikiškai ir tų žodžių skiemenų skaičius toks pat.

46 —185e. Hippokrato (?) „Aforizmuose" (VI,13) randame: žeksulio kankinamą ramina čiaudėjimas.

47 —186c. Graikijoje buvo du gydymo būdai: gydytojai arba naudojo tam tikrus burtus ir kerėjimus, arba stebėjo ligonis ir taikė jiems gydymo priemones, pagrįstas patyrimu. Pirmasis gydymo būdas buvo, matyti, labai įsigalėjęs Homėro laikais (nors buvo ilgai vartojamas dar ir po Homėro). Antrasis būdas ilgainiui nustelbė pirmąjį ir padarė pradžią medicinos mokslui. Iš vieno medicinos

traktato („Apie epidemijas“), priskiriamo Hippokratui, sužinome, kaip anų laikų gydytojai rūpestingai tirdavo ligas: „Mes nustatome ligas iš bendros daiktų prigimties ir kiekvieno atskiro žmogaus savybių. Be to, čia mums rūpi ligos pažymiai, ligonio savijauta, tai, kas jam buvo anksčiau patarta... taip pat atmosferos bendras stovis ir jos stovis kiekvienoje atskiroje šaly, ligonio įpročiai, jo gyvenimo būdas, jo kasdieninis darbas, jo amžius, kalba, būdas, tylumas, mintys, miegas, nemigas, sapnų rūšis ir laikas, rankų judėsiai, niežtėjimas, ašaros, paroksizmai, išmatos, šlapumas, skrepliai, vėmimas. Reikia taip pat gauti žinių apie prakaitavimą, šiurpulį, kratulį, kosėjimą, čiaudėjimą, žeksulį, kvėpavimą, raugulį, gurguliavimą pilve, kraujaplūdį, hemorojų. Reikia ištirti, kokios šitų reiškinių išdavos ir reikšmė.“ Kitame vėl traktate („Apie orą, vandenį ir vietos padėtį“) sakoma apie tai, su kuo turi būti susipažinęs gydytojas: „Kas nori verstis medicina, turi taip daryti: pirmiausia, reikia ištirti įvairių metų laikų veikimą, nes jie ne tik nėra panašūs į kits kitą, bet turi didelius skirtumus, ir kiekvienas jų pasižymi įvairiais svyravimais. Toliau, reikia atsižvelgti į šiltus ir šaltus vėjus, ypač į tuos, kurie pūčia kiekvienam atskiram krašte. Reikia taip pat tirti vandenų savybes, nes jų skonies ir svorio skirtumai rodo ir jų kokybės skirtumą. Jei gydytojas keliasi į naują miestą, jis turi sužinoti, koks šito miesto padėjimas vėjų ir saulės tekėjimo atžvilgiais... Jam reikia susipažinti su tuo, ar ten plika ir sausa žemė, ar miškuota ir drėgna; ar miestas yra slėny ir turi tvankiai-karštą orą, arba jis yra kalvoje, vėsioje vietoje. Galiausiai, gydytojas turi gerai ištirti tą gyvenimo būdą, kuris labiausiai patinka ano miesto gyventojams. Jis sužinos, ar gyventojai mėgsta išsigerti ir gerai pavalgyti, ar jie tingūs, arba, priešingai, mėgsta gimnastikos pratimus, nevengia nuovargio, turi gerą apetitą ir nedaug geria.“

Eriksimachas aiškiai skiria medicinos teoriją nuo jos praktikos. Gydytojus-praktikus jis nelabai vertina, laikydamas juos amatninkais (τεχνικοί).

48 —186d. Hippokratui priskiriamam traktate „Apie kvėpavimą“ (I, p. 570, *Kühn)* pasakyta: „Medicina yra pridėjimas ir atėmimas; atėmimas to, kas pervirš, pridėjimas to, ko trūksta; kas moka tatai geriausiu būdu padaryti, yra geriausias gydytojas“. Tačiau šitą labai bendrą medicinos apibrėžimą Eriksimachas savo minčiai taiko šitaip, maždaug, pakeisdamas: žmogaus organizmas iš prigimties yra linkęs prisipildyti ir išsituštinti; šitas palinkimas gali būti arba sveikas arba liguistas; tatai pareina nuo to, kokia yra žmogaus meilė — gera ar bloga. Gydytojo uždavinys: 1) nustatyti palinkimų esmę ir 2) jei palinkimai liguisti, gydyti juos; o gydant, reikia arba pridėti trūkstamus sveikus pradus, arba atimti liguistus.

49 —186e. Seniausiais laikais dievu-gydytoju buvo laikomas Apollonas, ir tik paskui pradėta laikyti gydymo meno kūrėju ir gydytojų glo-

bėju dievą Asklėpiją, Apollono ir Kronidos sūnų. Asklėpijas ne tik pagydydavęs ligonis, bet ir grąžindavęs gyvybę mirusiems. Kad pasaulio tvarka nebūtų keičiama ir kad žmonės nenustotų bijoję mirties ir dievų, Dijas žaibu nutrenkęs Asklėpiją. Be gyvačių, kurias laikydavo Asklėpijo šventovėse, jo ypatingoje globoje buvo gaidys.

— Sakydamas „šitie štai poėtai", Eriksimachas turi galvoj Agatoną ir Aristofaną.

50 —186e. Gimnastika turi aiškaus sąryšio su žmogaus sveikata, taigi ir su medicina. Ne toks aiškus sąryšis žemės darbo su medicina. Galimas daiktas, kad čia žemės darbą reikia suprasti, kaip gydomųjų žolių kultūrą.

51 —187a. Šitą vietą nuodugniai komentuoja *K. Gronau (Platons Symposion,* II,17): Der berühmte Satz Heraklits ist hier nicht genau wiedergegeben. Herakleitos behauptete, dass das Prinzip des Widerspruchs oder Gegensätze in der Welt herrschen und welterhaltend sei (πόλεμος πατὴρ πάντων). Ohne den Wechsel von Auf und Ab (ὁδὸς ἄνω und κάτω) von Anspannung und Abspannung (wie bei der Saite eines Bogens oder einer Leier) könnte nichts bestehen. So besteht für ihn jede Einheit, und vor allem die kosmische, aus Gegensätzen und strebt auseinander (διαφέρεται), aber sie findet sich doch in diesen Gegensätzen zugleich harmonisch, d. h. festgefügt, wieder zusammen (αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεται=ἑωυτῷ ὁμολογέει). Diesen „dunklen" Satz (Ἡράκλειτος ὁ σκοτεινός) in der neueren Philosophie durch Hegel eine umfassende philosophische Anwendung erfaren hat, verwirft Eryximachos. Er schiebt von διαφερομένων ein ἔτι ein und meint, eine Harmonie könne nicht entstehen, solange die Gegensätze noch beständen. Herakleitos aber hatte von einer παλίντροπος (einer aus den Gegensätzen in sich „zurückkehrenden", die Gegensätze überbrückenden) Zusammenfügung gesprochen und diese vornehmlich in dem aus den entgegengesetzten Elementen bestehenden festen kosmischen Gefüge gesehen, während Eryximachos irrtümlich nur an die Musik denkt, die eine Harmonie dadurch zustande brächte, dass die anfänglichen Gegensätze beseitige.

52 —187c. Muzikos teorijoje graikai skirdavo šias dalis: 1) harmonija (mokslas apie tonus), 2) ritmika (mokslas apie taktus) ir 3) metrika (mokslas apie metriškus saikus).

53 —187e. Kalbėdamas apie muziką, Eriksimachas mini jau ne Dangiškąją Afroditę, bet Dangiškąją Mūzą, ir ne Žemiškąją Afroditę, bet mūzą Polimniją.

54 —188b. Meteorologiją Eriksimachas palaiko astronomijos dalimi.

55 —189b. Pažodžiui: „metęs (palikęs) manai pabėgti". Svidas, aiškindamas šitą vietą, sako, kad patarlė liečia tuos, kurie ką bloga padarę tikisi išsisukti".

56 —189e. Androginais pravardžiuodavo išlepintus vyriškius.

57 —190c. Odisėjoje (XI,305 sqq.) pasakojama, kaip broliai Otas ir Efijaltas, sumanę užkopti į dangų, norėjo užrioglinti ant Olimpo Ossą, o ant Ossos Pelijoną:

Dar pamačiau čion aš Ifimedėją, kuri Aloėjo
buvo žmona: ji man sakės, jog ją Poseidonas mylėjęs:
ji iš tos meilės pagimdžius vaiku du trumpaamžiu ant
žemės:
dievišką Otą ir dar Efialtą, garbingą pasaulyj.
Žemė vaisinga suteikus jiems ūgį žmonėse nebūtą.
Ir gražesni už kitus jiedu buvę, išskyrus tik garsų
vien Orioną. Dar tik devynių tebebūdamu metų,
storio devynis mastus, o aukštumo devynis turėję
sieksnius. Bepročiai, pradėję grumoti dievams jie Olimpo,
karą triukšmingą pakelsią ir kruviną kovą prieš juosius.
Bandė užkelt ant Olimpo jie Osą, ant Osos norėję
jie Pelioną, apaugusį girioms, užnešti ir kelią
sau ik dangaus padaryti. Ir gal būt tai visa padarę,
jeigu būt metų sulaukę tikrų (Ralio vert.).

58 —190d. „. . . piausto strazdaną, rengdamiesi sūdyti" Vieta ne visai aiški. Kurį laiką buvo manyta, kad čia kalbama apie kiaušinius (ᾠά), perpiautus pusiau ir laikomus druskoje. Bet sugretinus panašų pasakymą, rastą pas Polluksą (gramatikas, III-jo amž. po Kr. pabaigoje) ir Timėjaus leksikone, padaryta išvada, kad čia kalbama apie daržoves (ὄα , Arlesbeeren, les cormes, sadovaja riabina, strazdana?). Palyg. Ovid Met. VIII, 665, kur kalbama, tarp kitko, apie iš rudens laikomas daržoves ir uogas.

Pasakymas „kaip piausto kiaušinius plaukais" paimtas, galimas daiktas, iš kokios patarlės. Šiaip ar taip, čia kalbama apie veiksmą, kurį atlikus, visuma lengvai gali būti padalyta pusiau; bet tokiu būdu gautos dvi atskiros puselės nelengvai gali būti vėl sudėtos į viena, nes jos pačios pasidarė beveik visiškai savarankiškos.

59 —190e. Apollonui, kaip gydymo meno dievui.

60 —191c. Cikadų patelės išleidžia kiaušinėlius iš užpakaly esančio gylio. įsmeigto į smėlį, kur patekusius kiaušinėlius veikia saulės šilima.

61 —191d. Markė (σύμβολον, *tessera hospitalis)* — lošimo kauliukas arba lentelė. Šeimininkas, skirdamasis su svečiu, lauždavo tokį kauliuką (arba lentelę, žiedą ir kit.) pusiau; vieną puselę įteikdavo svečiui, antrą — pasilikdavo. Tatai buvo daroma tam, kad

dar kartą susitikus (patiems bičiuliams arba jų ainiams) galima būtų atnaujinti draugingus santykius, sudedant kauliukų puseles su viena antra.

62 —192b. Žodžių sanbėgis: paiderastas — mylįs berniukus, filerastas — mylis tą, kuris jį myli.

63 —192b. Vadinas, tos puselės, kurios atsirado iš androgino ir pirmykštės dvilypės moters.

64 —193a. Kalbama apie Mantinėjos miesto (Arkadijoje) bendruomenės padalinimą į keturias dalis, kas atsitiko 385—384 m. Čia aiškus anachronizmas: Aristofanas savo kalboje mini įvykį, kuris atsitiko maždaug tik po 30 metų (Agatonas iškėlė puotą 416 m., apie ją pasakojama 401 — 400 m., o Platonas bus ją aprašęs 383—382 m.). Panašių anachronizmų nemaža randame graikų komedijose; pav., Aristofano „Paukščiuose“ 1072 sqq. 301. 395, „Varlėse“ 142 sqq. 276. 297. 308 etc., „Debesyse“ 1095 sqq.

65 —193a. Žiūr. paaišk. 61-ą.

66 —195b. Palyg. lot.: *similia similibus facile congregantur.* Odisėjoje (XVII, 212) šita patarlė skamba taip:

panašų dievai panašiam vis suranda (Ralio v.);

Platonas savo „Liside“ (214a) taip šitą mintį pasako: „panašus panašiam visados būtinai malonus“ (palyg. lot.: *similis simili gaudet).*

67 —195c. Ἀνάγκη *(necessitas, fatum* — būtinumas, likimas) kaip dievybės įasmeninimas pirmą kartą pasirodo orfizme.

68 —195d. Atė, Dijo duktė, nelaimių deivė, aptemdanti protą ir užnuodijanti širdį, stumianti žmones į nusižengimus, už kuriuos paskui tenką jiems vargą kentėti. Ji švelniai, nejučiomis įsiskverbianti į žmonių širdį, nuslopinanti jų valią ir verčianti juos nusidėti.

69 —195d. Ilijada, XIX, 92:

τῇ μέν θ' ἁπαλοὶ πόδες οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει
πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἥ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει.

Šitą vietą randame laisvai išverstą prof. Šilkarskio redaguotam vertime:

lengvakojė, prieina nė nepastebėta.
Vis neaukštai ties galvom mirtingųjų žmonių tiktai slenka.

70 —196a. Pažodžiui „drėgnas, tekamas“ (ὑγρός). Verčiant, teko pavartoti perkelta prasme žodį „lankstus“, nes skysčiai pasižymi savo ypatingu „lankstumu“: „lanksčiai“ keičia savo pavidalą, lengvai prisitaikydmi prie to pavidalo, kurį apglėbia.

[71] —196c. Metafora ateina, galimas daiktas, iš Gorgijaus mokinio, Alkidamanto (palyg. Arist. Rhet. III, 3, 1406a, 18 sqq).

[72] —196c. Cituojamas pasakymas iš dingusios Sofoklo tragėdijos „Tiestas Mikėnuose" (fr. 235, Nauck).

[73] —196d. Palyg. Odis. VIII, 270:
Dainius tuo tarpu, užgavęs stygas, savo dainą pradėjo
saldžiu balsu vainikuotos Kiprydos ir dievo Arėjo
prietikį baisiai juokingą . . . (Ralio vert.).

[74] —196e. Cituojamas pasakymas iš žuvusios Euripido tragėdijos „Stenebėja" (fr. 663, Nauck).

[75] —197a. „Pranašavimo meną išgalvojo Apollonas", „aistringai" norėdamas sužinoti ateities dalykus.

[76] —198a. „Ne nebaiminga baime bijojau" — Sokratas pašiepia (pamėgdžiodamas) nenatūralų Agatono kalbingumą, pasireiškusį jo prakalbos pabaigoje.

[77] —198c. Odisėjoje (XI, 644) pasakyta:
Pagavo išblyškėlė baimė
patį mane: pamaniau, gal prakeiktos baidyklės Gorgėjos
išlend iš Hado gelmių, per įsakymą Persefonėjos (Ralio v.).
Sokratas žaidžia žodžiais: Gorgėja — Gorgijas.
Gorgėja (gorgona) — baisi pragaro šmėkla. Vėliau, kai priskaitydavo tris gorgėjas (Steno, Euriala, Meduza, Forkino dukterys), jų gyvenamąją vietą vaizduodavosi anapus Libijos, netoli Hesperidų. Gorgėjų baisiausia — Meduza: jos galva buvo apaugusi ne plaukais, tik gyvatėmis; pamatę ją, žmonės virsdavo akmenimis.

Gorgijas iš Leontinų (Sicilijoje), sofistas, nepaprastai gabus kalbėtojas, graikų dailiosios prozos tėvas. 427 m. Gorgijas buvo savo piliečių pasiųstas į Atėnus prašyti pagalbos kovoje su plėšriais kaimynais. Atėniečių sueigoje G. pasakė kalbą apie šios sąjungos (tarp Atėnų ir Sicilijos) reikalingumą ir reikšmę. Atėniečiai, patys mėgstą ir pratę kalbėti, buvo sužavėti G-jo pavartotomis figūromis, antitezėmis, retorinėmis rifmomis ir kitais dar negirdėtais kalbos pagražinimais, kurie jau Dijodorui atrodė nuobodžiais ir beveik tuščiais. Šituo savo kalbingumu G. pasiekė tikslą: sąjunga buvo sudaryta, ir atėniečiai pasižadėjo remti tolimus siciliečius. Kiek Dijodoro nuomonė apie Gorgiją yra teisinga, matome iš šios G-jo kalbos nuotrupos vertimo:

„Nugalėję priešus, jie (kariai) pasidarbavo Dijo garbei, savo šlovei. Jiems nebuvo svetimas nei prigimties suteiktas narsumas, nei įstatymo leistas meilumas, nei kovos ginčas, nei taikos tyla. Jie buvo Dijo mylimi dėl savo tvirtumo ir tėvų vertinami dėl savo klusnumo. Su pilie-

čiais jie elgėsi kukliai, su draugais — meiliai. Todėl, jiems žuvus, meilė jiems nežus, bet nemirtinga, nematomuose kūnuose, gyvena ji ir dabar, jiems patiems atgyvenus." (Iš prakalbos kovoje žuvusiems kariams pagerbti).

78 —199a. Eurip. Hipp. 612: „Lūpos prisiekė; protas priesaika nevaržomas".

79 —201d. Dijotima ir viskas, kas apie ją pasakojama, Platono sugalvota. Neturime jokių įrodymų, kad tokio vardo vaidilutė iš tikrųjų būtų buvusi: vėlybesnių rašytojų kalbos apie Dijotimą remiasi vien Platono šaltiniu.

80 —203a. Būdintį Sokratą pamokydavo jo „demonas", miegantį — sapnai. (Palyg. „Kritonas", 44 a: „. . . sprendžiu tai iš vieno sapno, kurį šią naktį, ne taip jau seniai, sapnavau . . . Man prisisapnavo, lyg atėjusi kažkokia graži moteriškė, malonaus veido, baltais rūbais pasipuošusi; ji pavadinusi mane ir pasakiusi: Sokratai, poryt tau teks keliauti į derlingą Ftijos šalį". Arba „Fedonas", 60 e: „. . . kūriau, norėdamas atspėti, ką reiškia kai kurie mano sapnai... Mane dažnai lankydavo vienas ir tas pats regėjimas, rodydamasis įvairiu laiku ir įvairiais pavidalais, bet kalbėdamas vis tą pat: „Sokratai, pasišvęsk mūzų menui").

81 —203a. βάναυσος — taip vadindavo žmogų, gyvenantį iš kokio amato, kad atskirtų nuo laisvos profesijos žmogaus, kuris vadinamas „demonišku", nes demonas jį įkvepia kurti.

82 —203b. Šito mito reikšmė įvairiai buvo aiškinama Plutarcho, Plotino (bei kitų neoplatonikų) ir krikščionių rašytojų, kurie Dijaus sode įžiūrėdavo Rojų, o minimuose asmenyse — Adomą ir Žaltį. Viena aišku: Poros (Perteklius) statomas prieš Peniją (Bėdą, Skurdą). Išeina, kad Poros — turto, pertekliaus įasmeninimas. Šitaip suprasti galima todėl, kad πόρος reikšdamas „kelią, perkėlimą, važiavimą", gali reikšti dar „galimumą keltis iš vienos vietos į kitą, priemonę keltis". Perkelta prasme πόρος analogiškai su ἀπορία (tik priešinga prasme), reiškia priemonę ką nors pasiekti, kaip nors išeiti iš keblios padėties. Kad kas galėtų tapti turtingu, reikia, kad jis mokėtų, sugebėtų išgalvoti priemonę, susirasti lėšų, ir kad jis būtų valios žmogus. Taigi Poros — aktivumo pradas, Penija — pasivumo, Perteklius — veiklus, Bėda — neveikli. Todėl ne be pagrindo Poros - Perteklius palaikomas išminties (Μῆτις) sūnum.

83 —204b. Šitą Sokrato pasakojimą apie Eroso kilmę *Celler*'is aiškina taip: Erose esančios sujungtos dvi priešingos savybės, nes ir meilėje, esą, pastebime dviejų mūsų prigimties savybių susijungimą. Erosas — Pertekliaus ir Bėdos (skurdo, trūkumo) sūnus, nes ir meilė atsirandanti iš vienos pusės todėl, kad jaučiame trūkumą, iš kitos — todėl, kad meilėje esančios priemonės, kuriomis, esą, ga-

lime trūkumą pašalinti. Erosas — Pertekliaus sūnus, nes turtas — Perteklius esąs įsigijimo įasmeninimas, o perteklius ir turtai atsirandą tada, kada nėra trūkumų. Erosas — Išminties sūnaitis, nes kiekvienas turtas — išmintingo veikimo išdavas.

84 —206d. Kallona — grožio (κάλλος) įasmeninimas. Ji yra Moira gimdymui, nes, kaip Moira lemia naujagimio likimą, taip ji lemia fizinio ir dvasinio grožio gimimą. Ji yra Eileitija gimdymui, nes, kaip Eileitija palengvina gimdymo skausmus, taip ji pagreitina grožio užgimimą (atsiradimą).

85 —208d. Kodras, Melanto sūnus, viešpatavo Attikoje. Dorėnams įsiveržus į Attiką (1068 m. pr. Kr.), Kodras pasiaukojo ir išgelbėjo tėvynę. Jam žuvus, karaliaus valdžia buvo panaikinta, bet jo artimiausieji įpėdiniai ir ainiai (vad. archonatai iki gyvos galvos) kurį laiką palaikė karaliaus vardą.

86 —209d. Platonas visur kalba su pagarba apie Likurgą (palyg. „Įstatymai“ III, 693e). Likurgo įstatymus jis čia vadina „visos Ellados išgelbėtojais“. Tenka sutikti su Platonu, prisiminus, kaip saujelė spartiečių, išauklėtų Likurgo įstatymų dvasioje, drįso pastoti kelią priešų minių minioms Termopilų tarpekly. Palyg. Simonido epigramą:

ὦ ξεῖν', ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίοις ὅτι τῇδε
κείμεθα, τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι.

87 —210a. „Švenčiausios paslaptys“ — taip verčiu terminą ἐποπτικά Šitas terminas bus, matyti, paimtas iš Eleusino misterijų kalbos, kur jis reiškė aukščiausiąjį pašventinimo laipsnį. Buvo keli tokio pašventinimo laipsniai: pirmas vadinosi καθαρμός (apsivalymas, žiūr. „Fedono“ paaiškin. 20, psl. 57). o paskutinį laipsnį — ἐποπτικά — pasiekęs vadinosi ἐπόπτης (pažodžiui: regėtojas), tas, kuris regi tikrąją Tiesą, tikrąjį Grožį.

88 —211b. Palyg. „Fedono“ 78d.: „Lygybė, kaip tokia, grožis, kaip toks, ir kitos savaime esančios būtys, — ar kada gauna kokį nors pasikeitimą, ir kokį maždaug? Arba kiekviena tų esmių, būdama pati ir vienalytė, tokia ir pasilieka, ir niekuomet niekur jokiu būdu jokio pakeitimo neįgyja? — Būtinai taip, Sokratai, — pasakė Kebėtas, — ji pasilieka pastovi“.

89 —211c. Aukštyn kilimas numato keturis laipsnius: 1) gražių kūnų mylėjimas, 2) moralinio grožio stebėjimas, 3) Grožio regėjimas, 4) absoliutaus Grožio pažinimas.

90 —211e. Palyg. „Fedono“ 66 b, c: „Kol mes tebeturime kūną, ir kol mūsų siela supinta su šita apgaule, mes niekados negalime tinkamai pasiekti tai, ko trokštame, — tiesos. Iš tikrųjų, kūnas tei-

kia mums eibes nepatogumų, reikalaudamas maisto, o jei, be to, aplanko dar kokios ligos, ir jos kliudo mums siekti esmės. Toliau, jis pripildo mus meilės troškimų, aistrų, baimės, visokių tuščių svajonių ir eibės netikusių įgeidžių, — taip kad ne be pagrindo sakoma, jog dėl kūno mes niekados ir apie nieką negalime teisingai spręsti". Dar: „Fedono" 79d: „O kai siela tyrinėja ką nors, būdama pati viena, ar ji nepakyla prie to, kas tyra, amžina, nemaru. nekeičiama? Savo prigimtimi būdama artima visam tam, ar nesantykiauja ji su juo tol, kol gali pasilikti pati viena? Ar siela nesiliauja tada klaidžiojusi? Ar nepasilieka ji visada pati viena, susijungdama su nesikeičiančiomis būtimis?"

91 —212a. Palyg. „Fedono" 69 a, b: „Brangusis Simmijau, nedera dorybei tokie mainai: keisti malonumą malonumu, liūdesį liūdesiu, baimę baime, didesnį mažesniu . . . Išmintim nepagrįsta dorybė, keičianti viena į antra, ar nebus tik kažkokios dorybės šešėlis? Iš tikrųjų, tokia dorybė bus vergiška, neturinti nieko sveiko ir tiesaus".

92 —213e. Šaldytuvas — indas su ledu, kuriame atvėsdavo vynas. Aštuoni kotilai — kiek daugiau, kaip du litrai.

93 —214b. Ilijada, XI, 513 (laisvas vertimas):
„gydyt mokėdamas už visą būrį kitų jis brangesnis".

94—215b. Silėnų dievukai buvo tai suglaudžiamos dėžutės, kuriose buvo įdėtos dievų statulėlės.

95— 215b. Darydamas šitą palyginimą, Alkibijadas, galimas daiktas, galvoja apie Atėnės ir Marsijo grupę — drožinį, Mirono kūrinį, kuris stovėjo Atėnų akropoly.

96 —215c. Plutarchui priskiriamam traktate „Apie muziką" (7 sk.) sakoma, kad Olimpas, išmokęs iš Marsijaus švilpauti fleita, paskleidė visoje Elladoje muzikalius eilėgarsius (tonacijas, skales), kuriuos graikai vartodavo per dievų garbei ruošiamas iškilmes.

97— 215e. Koribantai — Rėjos Kibelės (Frigijos deivės) šventėjai. Savo deivę garbindavo aistringais šokiais ir triukšminga muzika.

98— 217a. Aristofanas, ir taip jau neblaivus būdamas, dabar labai sujaudintas baigia savo mintį kiek palaidai. 98a .Πρᾶγμα — neig. pras.

99 —217e. Galimas daiktas, kad neblaivus Aristofanas bus čia supainiojęs dvi patarles: 1) apie vyną ir teisybę (palyg. *in vino veritas)* ir 2) vynas ir vaikai teisingi (sako teisybę). Be to, *Robin,* teikdamas žodžiui „vaikai" prasmę „tarnai", sako „meme devant les domestiques, l'ivrogne dit tout ce qu'il pense". Šiaip ar taip, šitos vietos interpretacija kiek paini.

[100]—219a. Ilijada, VI, 235 (laisvas vertimas):
Už Diomedo tik vario šarvus auksinius jis šiam davė.

[101]—219e. Atėnams pasidavusi ir atėniečių kolonizuota Potidėja atsisakė paskui pripažinti metropolijos suverenumą. Atėniečiai pasiuntė baudžiamąją ekspediciją ir po trumpos kovos apgulė miestą. Apgulimas truko nuo 432 iki 429 metų, kada galų gale Potidėja pasidavė.

[102]—220c. Odisėja IV, 242 (Ralio vert. 233):
Jis savo dvasioj sumanė ir tai jis išpildė laimingai.

[103]—220c. Rankraščių Ἰώνων čia netinka: 1) ties Potidėja Jonijos kareivių nebuvo, 2) t a u t o s pavadinimas nedera su aukščiau bendrai pasakytu žodžiu „žmonės". Žodį Ἰώνων *L. Schmidt* pakeitė žodžiu ἰδόντων; *Mehler, Iahn, Schanz, Hug* — žodžiu νέων o *Rettig* — net Παιόνων. Versdamas, pasirinkau *Mehler'o* pataisą, atsisakydamas nuo *Wohlrab'o* palaikomo rankraščių skaitymo.

[104]—220d. Apie šitą kovą, įvykusią prieš Potidėjos apgulimą (žiūr. paaišk. 101), pasakoja Plutarchas *(Alcib.* 7), pasiremdamas Platono „Puota", o Tukididas (I, 63) nieko apie ją nesako. Pas vėlybesnius rašytojus randame tik šito pasakojimo varijantus.

[105]—221a. Kovoje ties Deliju (Beotijoje, prie pat sienos su Attika) 424 m. rudenį tėbiečiai nugalėjo atėniečius. Trečią kartą Sokratas dalyvavo karo žygy 422 m. ties Amfipoliu (Apol. 28e).

[106]—221a. Primindamas, kad Sokratas tarnavo būtent hoplituose, Alkibijadas nori pasakyti, kad S. traukėsi iš kovos lauko, nešdamas sunkius šarvus: Sokrato būklė tada buvo žymiai blogesnė, negu Alkibijado.

[107]—221b. Aristofano „Debesys", 361. P. Gaučys išvertė šitą vietą kiek savotiškai: „besibastydamas ir beprotiškai vartalioji akimis" (Židinys, X t. 212 psl., 16 e. v.).

[108]—221d. Brasidas, žymus spartiečių vadas, gabus politikas ir kilnios dvasios vyras, žuvo ties Amfipoliu 422 m.

[109]—221d. Antenoras trojėnų tarpe tiek pat buvo pasižymėjęs savo kalbingumu, kiek Nestoras — graikų.

[110]—222b. Charmidas — Platono dėdė iš motinos pusės. Jo vardu pavadintas vienas Platono dijalogas. Eutidėmas (ne sofistas, kurio vardu irgi buvo pavadintas vienas dijalogas) minimas Ksenofonto „Atsiminimuose apie Sokratą" *(Xen. Mem.* IV, 2 ir 6).

111 —222b. Šitą patarlę jau randame pas Hesijodą: παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω (Hes. „Darbai ir dienos“, 218). Be to, Iilijadoje (XVII, 32):
... susipranta po laiko tik kvailas.
Yra ir kitokių šios prasmės patarlių; pav. παθεῖν μαθεῖν ect.

112 —222e. Reikėjo pagirti savo kaimyną iš dešinės. Taigi, jei Agatonas užimtų vietą Sokrato dešinėje (ko jie abudu ir norėjo), Sokratas turėtų gerą progą pagirti gražųjį jaunikaitį. Bet jei Agatonas užimtų vietą tarp Alkibijado ir Sokrato (ko norėjo Alkibijadas) ir tokiu būdu atsidurtų Sokrato kairėje, Sokratui tektų būti dukart pagirtam (pirma — Alkibijado, o dabar — Agatono), kas nesutiko su pirmykščiu svečių nusistatymu.

113 —223d. Tragėdijų rašytojas turi būti geras psichologas, turi gerai pažinti žmogaus sielą. O pažindamas žmogaus sielą, jis, Sokrato nuomone, lygiai gerai galės vaizduoti ir kilnius (tragėdijos) ir žemus (komėdijos) sielos gyvenimo pasireiškimus. Palyg. „Fedono“ 97 d: „žmogui dera ir dėl savęs ir dėl viso kito atsižvelgti tik į viena, būtent, kas yra geriausia ir tobuliausia. Būtinas dalykas, kad tas žino ir tai, kas yra blogiausia: juk pirmo žinojimas yra taip pat ir antro žinojimas“.

114 —223d. Likėjas — Likijos Apollono garbei įsteigtas gimnasijas Atėnų rytuose. Sokratas dažnai lankydavo šitą įstaigą (palyg. dijalogų Lisido, Eutifrono ir Eutidėmo pradžią).

II.

Ir senovėje ir mūsų laikais Platono tyrinėtojai sutinka, kad dijalogas „Puota“ yra autentiškas kūrinys, o visų amžių ir kraštų skaitytojai pripažįsta, kad šitas dijalogas pralenkia kitus Platono kūrinius savo stilium ir meniškos struktūros nepaprastu gražumu. Tačiau, norint tikrai ir teisingai įvertinti visas šito dijalogo teigiamybes, reikia skaityti jo originalą: joks vertimas negali atstoti „Puotos“ originalo, jokia kita kalba negalima iškelti aikštėn visų švelnių niuansų, kurių tiek daug randame šitam graikiškam kūriny. Todėl ne be pagrindo kai kurie vertėjai leidžia „Puotos“ vertimą su originalo tekstu, dedamu greta vertimo.*)

Platono kūrinių mėgėjai „Puotą“ vadindavo (ir dabar dar vadina) „meilės poėma“, bet meilės ne paprasta to žodžio prasme: turima galvoje atitrauktinė, idėjinė, „filosofinė“ meilė. Tačiau Platonas, norėdamas palengvinti tokios aukštos meilės sąvokos supratimą, norėdamas patiekti „meilės teoriją“, yra verčiamas daug kalbėti ir apie meilės praktiką, iš kurios išeidamas skaitytojas lengviau gali pakilti prie abstraktinės meilės viršūnių.

Mūsų laikų skaitytojas, nepakankamai susipažinęs su senovės graikų gyvenimo aplinkybėmis, gali būti pagautas apmaudo, matydamas, kad

*) Palyg. *Platon, Gastmahl. Griechisch und deutsch. Uebertr. von Fr. Boll. München, 1926.* Arba: *Platon, le Banquet. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris, 1929.*

„Puotoje“ viešai kalbama, palaikoma natūraliu dalyku tai, kas mūsų slėpiama, įstatymų draudžiama, pripažįstama anormaliu, nesveiku ir amoraliu reiškiniu, būtent, — meilė tos pačios lyties asmenų. Kaltinti už tatai Platono negalima. Vis dėlto, ir nepateisindami Platono, turime atsiminti, kokiu būdu ir kokiais keliais atėjo į Graikiją šitoks smerktinas paprotys.

Homėro kūriniuose apie šitokią meilę nerandame nė žodžio. Ji, matyt, bus atkeliavusi iš Rytų, pirmiausia, galimas daiktas, į Joniją. Iš ten persimetė į Spartos ir Kreto salos valstybes, kur rado sau tinkamą dirvą, nes šitų kraštų valstybinė santvarka, pagrįsta kariuomenės gyvenimo papročiais, sudarė kaip tik patogias aplinkybes vyrų tarpusavio meilei atsirasti ir tarpti. Spartoje, pav., beveik kiekvienas jaunikaitis turėdavo savo mylėtoją, kuriam jis buvo mylimuoju. Paprastai, santykiai tarp tokių jaunikaičių būdavo visais atžvilgiais švarūs, idealingi*); bet, žinoma, pasitaikydavo, kad šitokie santykiai būdavo pagrįsti ir kūniška, aistringa meile. Kadangi Sparta turėjo didelės reikšmės ir įtakos kitoms valstybėms, tai iš doriškų valstybių paiderastija paplito po visą Graikiją. Randame ją ir Atėnuose. Rado ji savo atvaizdavimą ir Platono raštuose, nes filosofas negalėjo visiškai jos ignoruoti kaip todėl, kad ji įgijo jau beveik pilietybės teisių, taip lygiai ir todėl, kad ji atėjo iš tokios valstybės (Spartos), kurios valstybinės santvarkos Platonas buvo didelis šalininkas. Savo „Puotoje“ Platonas kalba apie šitokią meilę, kaip apie visiems gerai žinomą dalyką. Tačiau klystume, jei manytume, kad ir Platonas buvo tokios meilės šalininkas: Sokrato lūpomis Platonas paneigia patį principą kiekvienos kūniškos meilės, griežtai skirdamas žemiškąją meilę nuo dangiškosios. Pastaroji — skaisti, kilni ir idealinga meilė — išgirta Platono „Puotoje“. Iš čia eina ir „platoniškos meilės“ sąvoka.

„Puotos“ tėma nesudėtinga ir aiški: kas yra meilė? Šitokia tėma ir labai sena ir amžinai jauna. Nėra reikalo statytis klausimą, kodėl šitą, būtent, tėmą gvildeno Platonas: žmogaus gyvenime meilė visados vaidino ir visados vaidins tokį svarbų vaidmenį, kad Platonas, kūrdamas savo filosofijos sistėmą, negalėjo nepaliesti meilės tėmos savo raštuose. Šita tėma jau ir prieš Platoną ir jo laikais buvo nemaža rašyta. Išliko nuotrupų, vad. λόγοι ἐρωτικοί parašytų Antisteno (arba Aischino, arba „Puotos“ dalyvio Pausanijo). Pats Platonas meilės tėmą palietė ir kituose dviejuose savo kūriniuose, būtent, „Faidre“ ir „Liside“.

Kokiame „Puota“ santyky su kitais Platono kūriniais?

Dijalogų eilės ir jų tarpusavio sąryšio klausimas nemažiau svarbus, kaip ir autentiškumo klausimas. Šituo klausimu yra dvi nuomonės: sistėmatiškoji ir istoriškoji (kitaip: metodiškoji ir genetiškoji). Vieni *(Schleiermacher, Munck)* mato visuose Platono veikaluose, jų visumoje, tam tikrą, iš anksto apgalvotu planu sustatytą sistėmą, suskirstytą prisilaikant visumos idėjos. Kiti *(Hermann, Grote)* kiekvieną dijalogą laiko tam tikro filosofo vystymosi perijodo išdava, pasireiškimu. Pastarąją nuomonę, be bendrų sumetimų, pateisina dar ir gausūs nesutarimai, gvildenant pagrindinę mintį, kurios pravedimo per visus dijalogus vis dėlto negalima paneigti. Dėl vieno ir antro klausimo *Corpus Platonicum* yra vienas sunkiausių ir iš dalies vi-

---

**) Jų meilė buvo „nesutepta geiduliais“ (Žiūr. „Puotą“, 181c).

sai neišsprendžiamas senovės tyrinėjimo uždavinys, nors laikui bėgant dėl svarbiausių dalykų ir prieita šiokio tokio sutikimo, kuris tačiau apima labai nedaug. Turint galvoje šiuos sumetimus, Platono kūrinius galima maždaug suskirstyti šiomis grupėmis:

1. Jaunystės kūriniai. Jie parašyti ypatingoje Sokrato įtakoje, iš dalies dar pastarajam tebegyvenant, iš dalies tuojau po jo mirties (jau Megaroje). Čia tenka priskirti Lisidą, Lachetą, Charmidą, Hippiją Mažąjį ir Alkibijadą I (jei tik jie yra autentiški); be to, Apologiją ir abu apologėtiškus dijalogus — Kritoną ir Eutifroną.

2. Kūriniai, nukreipti prieš sofistiką. Juose, greta sofistikos kritikos, pasitaiko ir nurodymų apie tikrojo filosofo mokslą. Tai: Protagoras, Gorgijas, Eutidėmas, Kratilas, Menonas ir Teėtėtas. Šiam perijodui galima, be abejonės, priskirti ir pirmąją „Valstybės" dalį.

3. Subrendusio Platono kūriniai. Šis laikotarpis apima kūrinius, parašytus mokytojaujant Akademijoje: Faidras, Puota ir Valstybės branduolys. Tuo pačiu laiku buvę parašyti ir Parmenidas, Sofistas bei Politikas, kurie, jei ir nebūtų autentiški jo kūriniai, išėjo vistiek, be abejonės, iš jojo ratelio.

4. Svarbiausi kūriniai apie teleologiškąjį idealizmą; jie parašyti trečiosios kelionės į Siciliją laikotarpy (prieš kelionę ir po jos): Faidonas, Filėbas, atitinkamoji Valstybės dalis ir, kaip papildymas, ištrauka iš Kritijaus ir Timėjas.

5. „Įstatymai" parašyti senatvėje.

Iš šitos trumpos apžvalgos matome, kad „Puota" nebuvo ankstybas Platono kūrinys. Kyla klausimas, kada Puota" buvo parašyta. Į šitą klausimą atsakyti tikrų žinių neturime; tačiau, pasiremdami viena šito dijalogo vieta (193a), apytikriai galime sakyti, kad dijalogas pasirodė IV-jo amžiaus 80-jų metų antroje pusėje. Kalbamoje vietoje yra minimas Mantinėjos miesto (Arkadijoje) bendruomenės padalinimas į 4 sritis, kas atsitiko 385—384 metais. Iš čia daroma išvada, kad „Puota" buvo parašyta jau po to įvykio. Kad veikalas pasirodytų daug metų praslinkus po Mantinėjos padalinimo, negalima manyti: šitas nežymus faktas, neturėjęs jokios reikšmės Atėnams, turėjo būti greit pamirštas; jis galėjo būti aktualus tik kaip naujiena, kaip neseniai įvykęs dalykas, apie kurį visi yra girdėję ir gerai atsimena. Todėl, nelabai klysime, jei skirsime „Puotos" parašymo data 383 ar 382 metus.

LITERATŪRA.

Auffarth A. Die Platonische Ideenlehre, 1883.

Boll Fr. Platon, Gastmahl. München, 1926.

Bury R. Plato, Symposion. Cambridge, 1900.

Gräf A. Ist Platons oder Xenophons Symposion das frühere? 1898.

Gronau K. Platons Symposion. Leipzig, 1927.

Harder A. Platonis Symposion. Berlin, 1915.

Hartmann L. De Erote Socratis in Symposio Platonis. 1731.

Hartmann L. Chronologia Symposii Platonis. 1798.

Hartmann L. Prolusio de mytho Aristophanis in Symposio Platonis. 1799.

Hasse K. Gastmahl oder von der Liebe. Leipzig, 1915.

Hermann-Wohlrab. Platonis Symposion. Berlin, 1925.
Hommel A. Platonis Symposium. 1834.
Hug A. (Schöne H.) Platonis Symposion. 1909.
Huit C. Etudes sur le banquet de Platon. Paris, 1889.
Iahn O. Symposion. Bonn, 1875.
Kassner u. Preisendanz, Platonis Convivium, 1906.
Kranz W. Diotima von Mantineia (Hermes, 1926. psl. 437).
Kranz W. Diotima (Die Antike, 1926,II,313)
Kroll, Knabenliebe. München, 1929.
Lagerborg R. Die Platonische Liebe. Leipzig, 1926.
Rettig G. F. Platonis Symposium. Halle, 1875.
Robin L. Platon, le banquet. Paris, 1929.
Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1926.
Schwegler A. Uber die Composition d. platon. Symposions, 1893.
Spiller J. De oratione Agathonis in convivio Platonico habita, 1857.
Sybel L. Platonis Symposion. Marbg. 1888.
Uhle H. De Platonis Convivii locis quibusdam explicandis, 1890.
Verburgh J. Ueber platonische Freundschaft. Zürich, 1931.
Was H. Plato's Symposion. Eine erotische Studie. Arnhem, 1887.
Witwicki W. Platon, Uczta. Warszawa, 1922.
Zeller E. Versio Convivii Platonis vernacula, 1856.
Žebelev S. Platon, Pir. Peterburg, 1922.

Svarbesnieji atitaisymai.

				Išspausdinta:	Turi būti:
2	psl.	19	e. ap.	quastiones	qaestiones
3	„	12	„ v.	ių	jų
4	„	13	„ „	Falero	Falėro
7	„	9	„ ap.	simposijarchas	pranešėjas
13	„	3	„ „	palengvilntume	nei
15	„	25	„ v.	ne	palengvintume
16	„	16	„ „	Pelėjo	Pelijo
24	„	23	„ „	pasišokinėdami	pasišokėdami

Introspekcijos metodas.

— Dr. M. Reinys, Vilkaviškis

Moksliškojo tyrimo sėkmingumas, rūpimojo tikslo pasiekimas pareina nuo metodo, kiek jisai tikslingas ir tikslus; o metodo tinkamumas pareina nuo objekto, kuris yra svarstomas. Mokslų istorija, net ir pačios psichologijos istorija, yra pakankamai įrodžiusi, kaip mokslo pažanga daug pareina nuo pasirinkto metodo tinkamumo, pav., eksperimentinė psichologija smarkiai pažengė priekin W. Wundt'ui įsteigus pirmąją psichologijos laboratoriją Leipcige, kur tikslūs fiziški matavimai buvo pritaikyti psichinio gyvenimo sukeltiems organizmo išviršiniams reiškiniams.

Psichologijoje vartojama daug metodų. Jų pagrindiniais laikome introspekciją, observaciją, eksperimentą ir racionalinį metodą, o antraeiliais metodais — antropometrinį, genetinį, statistinį, lyginamąjį bei kitus. Kritiškame metodų svarstyme daugiausia kreipia savęsp dėmesio introspekcijos, arba savistabos, metodas, kadangi ir vertės tinkamas nustatymas ir jo vertės reikšmė kitiems metodams yra, iš vieno šono, labai svarbūs, o, iš kito šono, kelia nemaža teoriškų ginčų. Kodėl tat introspekcija laikoma svarbi kitiems metodams? Viena jos esminė savybė išskiria ją ypatingu būdu iš kitų net ir pagrindinių metodų tarpo ir stato ją pirmoje eilėje, būtent ta, kad introspekcijoje asmuo pažįsta psichinį pergyvenimą tiesiog, be jokių tarpininkų, be jokių aiškinimų.

Introspekcijai esant tokiai svarbiai yra pagrindo su ja pagrindingiau susipažinti, būtent, nustatyti jos sąvoką, suminėti jos istorijos svarbiuosius bruožus, nušviesti jai daromus priekaištus, nurodyti jos naudą, nustatyti jos santykius su vadinama objektyviąja psichologija ir su belaviorizmu.

Psichologijos vartojamieji metodai yra nukreipti į tai, kad jų pagalba būtų galima ištirti, kas vyksta žmogaus psichiniame gyvenime, ypač nušviesti sąmonė ir jos savybės, eiga, reiškiniai, vadinasi, aprašyti ir paaiškinti, visas vidaus gyvenimas, Čia ir yra jų tikslas.

Kai introspekcija buvo vartojama be jokio lydimo eksperimento, tai jos išvados buvo žymiai menkesnės, mažiau tikslumo, mažiau patikimumo. Dabartiniais laikais introspekcija labai dažnai naudojama ją lydint eksperimentui, nors, tiesa, patį bandymą daro eksperimentininkas, bet bandomasai asmuo tegali duoti pareiškimą, jei jisai darė savo pergyvenimo introspekciją bandymo metu. Kai introspekcija yra jungiama su eksperimentu, tai jos išdavos yra daug tikslesnės, patikimesnės. Bet kaip susidaro, iš kur kyla tasai didesnis patikimumas, kai introspekcija yra susijusi su eksperimentu? Eksperimento panaudojimas įgalina vartoti instrumentus, kurie patarnauja reikiamiems akstinų keitimams ir išdavoms registruoti. Vartojant instrumentus, yra daug lengviau įgyvendinti sąlygų keitimas, kuris, kaip gerai žinoma, yra labai naudingas visašališkai dalyką ištirti. Be to, panaudojant eksperimentus, patsai dalyko tyrimas pasidaro gan komplikuotas, todėl tenka jame žiūrėti planingumo,

daryti pakartojimus. Eksperimento sąlygos ir priemonės, aišku, tobulina visą tyrimo eigą, tačiau turi ir vieną neigiamybę, būtent, sudaro per daug dirbtinę aplinką, kuri žymiai skiriasi nuo paprastojo gyvenimo naturalinės aplinkos. Ši neigiamybė ir verčia naudotis ne vien tik eksperimentais, bet ir kitais metodais; be to, jei jau yra naudojamas eksperimentas, tai jisai turi būti, kiek galima, atliekamas tokioje aplinkoje, kuri būtų artimiausia paprasto, kasdieninio gyvenimo aplinkai. Pagaliau, eksperimentinis metodas padeda ištirti, išanalizuoti atskirus psichinius reiškinius, vadinasi, visa susmulkinti; bet ne čia mokslo esmė: ji pasireiškia sintezėje, atremtoje į gerai, moksliškai nustatytus reiškinius. Sintezių kūrimas — tai ne eksperimento darbas. Iš čia suminėtų dalykų matyti, jog eksperimentas, vartojamas mokslo tikslams. turi būti jungiamas su kitais metodais. Sintezes tegali sudaryti racionalinis metodas.

Kad eksperimentas, lydintis introspekciją, galėtų daugiau patarnauti objektivumui, tikslumui yra reikalinga žiūrėti taisyklių, kurias eksperimentininkai yra nustatę, turėdami galvoje, iš vieno šono, kritiškumo reikalavimus, ir, iš kito šono, bedarant eksperimentus pasitaikančias kliūtis bei klaidas.

Ne taip lengvas dalykas, kad eksperimentas nusisektų, kad eksperimento visos sąlygos būtų gerai nustatytos ir gerai žinomos, kad bandomasai asmuo jaustųsi visai naturalinėje nuotaikoje, kad bandymo išdavos būtų visai patikimos, kad bandymo eigoje nepasitaikytų visai negeistinų sutrukdymų, einančių ar iš bandomojo asmens neįpratimo ar iš vartojamos aparatūros netikslaus pritaikymo. Visoms šios rūšies negiamybėms išvengti yra daromi priešbandymai. Juose ir bandomasai asmuo apsipranta ir aparatūros sąlygos išmėginamos; tik vieno dalyko tenka gan rūpestingai žiūrėti, būtent, kad bandomajam asmeniui nesusidaryti sugestijos, nes ji, pasireikšdama tikrame bandyme, duotų rezultatų, neatitinkančių naturalinę bandomojo asmens psichikos būklę bei eigą.

Eksperimentų taisyklės reikalauja ne vien išvengti sugestijos, bet reikalauja pašalint nuovargį ir afektus. Nuovargis kaipo psichinio gyvenimo nuslūgimas žemiau to lygio, kuriame asmuo esti nuolatos kasdieniame gyvenime, ir afektai, kaipo jausmų ypatingi sužadinimai, sutrukdą normalinę vaizdų ir minčių eigą, aišku, negali būti laikomi psichikos normalinės eigos dalimis ar momentais, bet greičiau tenka juos laikyti laikinais iškrypimais iš normalinės eigos, kai introspekcija su eksperimentu siekia nustatyti tą normalinę psichikos eigą. Žinoma, klausimas būtų visai kitas, jei bandyme būtų siekiama nustatyti, kas yra psichinis nuovargis ar afektas, jei, vadinasi, jie pasidarytų tiesioginis tyrimo objektas.

Bandymų taisyklės kartais reikalauja bandymą nutraukti tam tikroje bandymo eigos vietoje, pav., pusėje ar kur kitur, jei bandymas trunka ilgiau, kelias sekundes ar kiek. Darant kitą bandymą vėl nutraukiama kitoje vietoje ir taip toliau, pagal reikalą. Tokiais daliniais bandymo nutraukimais ir jų neatidėliotinu užfiksavimu norima pasiekti tikslesnis psichinės eigos nušvietimas, nes, nedarant pakartotinų dalinių nutraukimų, o tik visam sudėtingesniam, ilgiau trunkančiam bandymui pasibaigus visa iš karto užfiksuoti, aprašyti būtų gan sunkus dalykas, kuriame vargu ar būtų galima išvengti pamiršimų, netikslumų. Atlikus visą bandymą

su buvusiais daliniais nutraukimais ir pastebėtųjų dalykų neatidėtinais užfiksavimais, galų gale sudaromas visas bandymo ir išdavų vaizdas.

Savaime aišku, jog, darant bandymą, bandomojo asmens dėmesys turi būti nukreiptas į vieną dalyką, kursai norima pastebėti, jog dėmesio išblaškymas pakenktų visam bandymui.

Gerai atliekamo eksperimento taisyklėse reikalaujama, kad eksperimento protokolas turi būti kiek galima ankščiau ir greičiau surašytas. Vadinasi, neleistinas surašymo atidėliojimas, nes atsirandant kitiems įspūdžiams, lengva yra pamiršti introspekcijos būdu pastebėtieji dalykai. Ir patsai surašymo greitumas taip pat svarbus, kad bandomojo asmens pareiškimas galėtų vykti netrukdomas, be jokių pertraukų. Stenografijos pagalba, užfiksuojant pareiškimą, yra labai patartinas dalykas.

Pagaliau, eksperimento taisyklėse statomas reikalavimas visur siekti kuo didžiausio tikslumo, kad susidarytų kuo didžiausias tikrumas. Pareiškiant ar užfiksuojant yra labai lengva nukrypti į šalį, pasakyti ar parašyti ne visai taip, kaip yra buvę. Tam tikslui ir reikalaujama, kad pareiškiantysis asmuo nebūtų trukdomas savo pareiškimo metu ne tik visai pašaliniais klausimais, bet ir papildymo klausimais ar net ir paaiškinimo klausimais. Bandomajam asmeniui baigus daryti pareiškimą galima jam duoti paklausimai, kad paaiškintų savo pasakymuose minėtus dalykus; pagaliau galima klausti papildymų, liečiančių suminėtus dalykus, bet duotieji paaiškinimai ir papildymai turi būti sužymėti protokole, kaip paaiškinimai ir papildymai, išgauti paklausimo keliu, o ne spontanišku bandomojo asmens pareiškimu. Kodėl toks atsargumas? Mat į paklausimus gali ir nesąmoningai įsiterpti sugestija, todėl paaiškinimuose ir papildymuose gali atsirasti jos poveikio, o to poveikio objektivumo dėliai ir norima išvengti.

Kai eksperimentas lydi introspekciją, tai instrospekcijos išdavos yra tikslesnės, tačiau šitas tikslumas pareina ir nuo kitų dalykų, būtent, nuo to, kaip šitos išdavos atsiranda. Yra plačiau žinomi trys jų atsiradimo būdai: tiesioginis pergyvenimo pastebėjimas, prisiminimas ir vadinamas minčių eksperimentas.

Introspekcijoje asmuo tiesiog pergyvena kai kuriuos savo psichinius reiškinius ir savo pareiškime į protokolą tuos pergyvenimus nusako, kaip savo tiesiog patiriamus, kaip savo pastebėjimus. Kitais atvejais bandomasai asmuo pareiškia į protokolą savo atsiminimą apie patį pergyventąjį dalyką arba apie jo įvertinimą. Pagaliau, susidaro dar ir trečia psichinė pareiškėjo būklė: minčių eksperimentas (Gedankenexperiment). Šita situacija susidaro taip. Bandomajam asmeniui siūloma įsivaizduoti, jog jį, pav., kas įžeidė. Atsiradus tokiam įsivaizdavimui ir atitinkamoms mintims, pradės tame asmenyje kilti jausmai, kurie atsiranda tokiais atvejais. Šiuos jausmus bandomasai asmuo turi stebėti ir paskiau tuojau pareikšti į protokolą. Visa šita introspekcijos būdu įgyta psichologinė medžiaga, pareikšta protokole, turi nevienodą vertę: jau pačiame jos įgijimo būde randame tam tikrą laipsniavimą, rodantį decrescendo patikimumo atžvilgiu, todėl ir yra reikalo atkreipti dėmesys į psichologinės medžiagos įgijimo būdus.

Nors introspekcija yra pats reikalingiausias visų pagrindinių psichologijos metodų, tačiau ir jisai rodo trūkumų, kuriuos svarbu turėti prieš akis, nes reikalinga visašališkai ir nešališkai dalykas išsvarstyti. Psichika yra gyvenimas: joje nėra negyvosios medžiagos matomojo sustingimo, todėl nenuostabu, jog nerasime joje tos precizijos, kurią galime rasti tiksliuose moksluose. Bet tai nenuostabu, tai nesudaro jai minuso, nes psichologijos objektas iš savo prigimties yra toksai, kuris nepasiduoda fiziniam matavimui, lygiai kaip teisė, dorovė, kalbotyra, istorija, dailė, filosofija nepareina nuo fizinio matavimo. Kadangi psichika yra gyvenimas, judrumas, tai aišku, kad atskirų gyvenimo momentu, jeigu būtų galima taip išsireikšti, ribos nėr pastovios, precizuotos; todėl tokių momentų nusakymas ir jų užfiksavimas yra gan sunkus dalykas. Iš čia ir eina trūkumai, ypač kai turima reikalo su smulkesnėmis aprašomojo momento detalėmis: nukrypti vienur kitur, apsirikti — labai lengva. Be to, čia sukontroliuoti, patikrinti, kaip yra buvę, negalima. Tiesa, paklaidas gali kiek šalinti psichinio vyksmo pakartojimas, vadinasi, antras, trečias ir t.t. bandymas, bet jisai įvyksta ne absoliučiai tapatingose psichikos sąlygose, nors išorės, aparatūros sąlygos ir būtų tapatingos. Čia ir atsiskleidžia dar vienas trūkumas: negalimumas vidaus, vadinasi, psichinės sąlygos nustatyti su precizija, kad jos būtų visai vienodos kartojamiems bandymams. Šitam trūkumui šalinti yra vartojamas psichologiškųjų bandymų kartojimas dideliu skaičium, būtent, šimtais ir tūkstančiais, o iš kitur jau žinome, jog, daug sykių kartojant, bendrieji dalykai visur pasilieka, o skirtingos detalės nyksta. tuo būdu tikrenybė ir patikimumas auga, o trūkumai ir jų pasėkos eina mažyn.

Kaip matome, introspekcijos trūkumai nėra esminiai, todėl jos išdavomis galima remtis. Pačios išdavos, kaip jau buvo minėta, yra gaunamos, viena, prisiminimu to, kas buvo pergyventa, ir, antra, psichiniu pergyvenimu ir tuo pačiu laiku jo kontroliavimu, kas, galų gale, išdavoje yra perteikiama taip pat prisiminant pergyvenimą bei kontroliavimą. Pergyventi psichinis reiškinys ir tuo pačiu metu jisai kontroliuoti yra įmanoma tik ten, kur yra dėmesio ar sąmonės sugebėjimas suskilti (dédoubler) aiba, tiksliau sakant, refleksiją daryti. Refleksija yra dvasinės būtybės aktas, kuriuo observuojamas kitas tos pat būtybės psichinis aktas. Žinoma, toki sugebėjimą teturi žmogus; nėr jokio įrodymo, kad gyvuliai tokį sugebėjimą turėtų. Kad žmogus jį turi, tai įrodo kiekvienam net ir jo paties patyrimas.

Kas, galų gale, yra introspekcija? Tai yra psichologijos metodas, kuriame asmuo savo protu stebi savo bet kurį psichinį pergyvenimą ar būklę ir paskiau savo pastebėjimo išdavas pareiškia išviršiniu būdu užfiksavimo tikslui.

Inrospekcijos atsiradimas psichologijos istorijoje nėra aiškus laiko atžvilgiu. Be abejo, nuo pat pradžių psichologijos mokslas bent kiek de facto naudojo introspekciją, nors jos vardas nebuvo žinomas, nei ji figuravo kaip atskiras metodas. Tik nuo XVI šimtm. pradeda ją daugiau naudoti daugiau moralistų tikslams negu psichologijai M o n t a i g n e, D e s c a r t e s, P a s c a l, B o u r d a l o u e. XVIII šimtm. daug kas pradeda rašyti savo autobiografijas, remdamasis savo prisiminimais i r savo sąmonės liudijimais, bet tąja proga išeina aikštėn ir tokių autobiografijų trū-

kūmai, nes pastebimas atsiminimų regresijos fakto buvimas ir todėl atsiranda vadinamos „atsiminimų salos", vadinasi, kai kurie prisimintieji faktai plačioje užmirštųjų dalykų jūroje. XIX šimtm. eklektikai k.a. V. Cousin, Maine de Biran palaiko savistabos naudojimą, nors Comte'as daro introspekcijai didelius priekaištus. Labai daug nusipelnęs eksperimentalinei psichologijai W. Wundt'as taip pat iš pradžių skeptiškiau žiūri į introkpekciją. Pagaliau, apie 1900 m. Würzburg'o psichologijos mokykla, O. Külpe's vadovaujama N. Ach'o, K. Bühler'io, K. Marbė's, J. Lindworsky'o, O. Selz'o, Watt'o padedama, iškėlė aikštėn visą introspekcijos svarbą ir reikalą. Louvain'o mokykla, ypač A. Michotte'o asmenyje, introspekcijos dalyką uoliai parėmė. Tai introspekcija ir įsigalėjo, kaip pirmaeilis psichologijos metodas. Be to, naujausiais laikais ji yra vartojama ir be eksperimento paramos, ypač vadinamuose intimiuose dienynuose. Kai kuriuos iš tų dienynų psichologė Charlotte Bühlerienė gerai panaudojo jaunimo psichologijos plėtotei paremti ir pavaizduoti.

Nors introspekcija ir labai svarbus metodas, ir be jo nebūtų galima apsieiti, tačiau kai kurie mokslininkai. psichologai ir nepsichologai, padarė introspekcijos metodui priekaištų. Daugiau ar mažiau priekaištų darė: A. Cournot, Renouvier, Ribot, Le Dantec, W. Wundt, V. Aster, E. Dürr. Introspekciją gynė: St. Mill, F. Brentano, Myers, E. Meumann, N. Ach, O. Külpe, G. E. Müller, J. Lindworsky, H. Bergson, A. Binet, A. Michotte, J. Fröbes, J. Geiser, A. Gemelli ir kiti.

Introspekcijai prikiša, būsią ji naikinanti ar bent iškreipianti psichinį reiškinį, į kurį esti introspekcijoje nukreiptas dėmesys; jeigu introspekcijos keliu yra stebimas džiaugsmo jausmas, tai jisai eina silpnyn ir, pagaliau, gali visai pranykti, jei į jį bus suspiestas dėmesys ilgesnį laiką. Iš tikrųjų taip faktinai ir yra, bet tai netrukdo įvykti introspekcijai ir pastebėti reikiamus pschinius reiškinius, nors tai kiek ir pasunkina introspekcijos pritaikimą. Kad sulaikytum stebimojo reiškinio nykimą ar silpimą, reikia nukreipti dėmesys į stebimąjį reiškinį nepastoviu būdu, bet protarpiais, pav., nukreipti dėmesys į stebimąjį reiškinį vienai sekundei ir vėl atitraukti, kad stebimasai reiškinys galėtų netrukdomas toliau plėtotis. Paskiau padaromas antras toks trumpalaikis pastebėjimų, ir susidaro stebimojo reiškinio vaizdas, o patsai stebimasai reiškinys tokiais trumpalaikiais pastebėjimais nesusitrukdo. Be to, stebimajam reiškiniui pasibaigus tuojau jisai galima atsiminti, kaip jisai vyko, kaip atrodė. Taigi, trumpalaikiai pastebėjimai ir prisiminimas gali patiekti, kas buvo reikalnga pastebėti iš svarstomojo reiškinio. Žinoma, jei pastebėtinasai reiškinys vyko smarkiai, turėjo didelio įtempimo, tada introspekcija naudotis kiek sunkiau, bet vistiek esminių kliūčių introspekcijai nesusidaro.

Introspekcijos būdu gautoji psichologinė medžiaga, tiesa, priklauso vienam individui, o individai juk nemažai skirtingi, tačiau ir šis priekaištas introspekcijai nėra didelis smūgis. Iš tikrųjų, be jokios išimties visuose moksluose visoki pastebėjimai, bandymai, ištyrimai daromi atskirų asmenų, kurie tarp savęs daug kuo skiriasi įvairiais atžvilgiais, kaip

antai, psichiniais, fiziniais, visuomeniniais. Kai kuriamas mokslas, daromas sintezis, tada pasinaudojama visais šitais atskirais pastebėjimais ir tyrimais, visai nepatiriama sunkenybių iš to. kad ši naudojamoji medžiaga yra surinkta taip labai skirtingų asmenų. Iš čia yra daroma išvada, kad tie skirtumai nėra esminiai, bet antraeilis dalykas. Visai panašus dalykas yra ir su introspekcija bei psichologijos dalykais, atremtais introspekcijos keliu gautąja medžiaga. Nors ir yra asmenyse psichinių skirtumų, nors ir išgaunant psichologinę medžiagą introspekcijos metodu galima pastebėti įvairumų bei skirtumų, tačiau matome ne tik galimą esant psichologijos mokslą, bet ir ištisą eilę kitų mokslų, kurie tiesiog ar netiesiog yra atremti į medžiagą, gaunamą introspekcijos metodu. Jeigu tokie mokslai susidaro, tai yra įrodymai a posteriori, jog introspekcijos metodas gali pagaminti mokslinę medžiagą ir todėl introspekcija galima pasitikėti. Mat, nors ir yra psichinių suirtumų asmenyse, tačiau dar daugiau yra bendrumo, bendra psichinė prigimtis, jos plėtotė, jos dėsniai.

Kadaise W. W u n d t'a s darė priekaištą introspekcijai, busią joje nėsą vienlaikinumo tarp gyvenamojo pastebėtino reškinio ir to reiškinio nustatymo, daromo pareiškiant į protokolą. Sakytasai vienlaikinumas yra pageidaujamas, tačiau nėra jokia būtina sąlyga, dėliai kurios introspekcija turėtų nustoti reikšmės, nes, kaip matėme, trumpalaikiai pastebėjimai ir prisiminimas visai yra pakankami, kad asmuo gautų tinkamą supratimą apie pergyventąjį psichinį reiškinį.

Kai kurie, kritikuodami introspekciją, reikalavo, kad išbandytasai asmuo, darydamas pareiškimą į protokolą, turi visa aprašyti, visa nusakyti, kas ir kaip yra buvę. O to viso asmuo negalįs padaryti, nes daug ką pamirštąs. Čia suminėtoms kliūtims bei trūkumams išvengti yra daromi, kaip minėjau, trumpalaikiai dėmesio nukreipimai į stebimąjį psichinį reiškinį, kad įgautų vaizdą jo atskirų momentų; yra daromi gausūs bandymų pakartojimai, kad geriau įstrigtų į dėmesį atskiros psichinio reiškinio dalys. Šitais būdais ir yra sudaromas svarstomojo reiškinio pakankamas vaizdas.

Introspekcijos metodui prikaišioja, būsią jos išdavoje sudarytasai vaizdas yra ne kas kita, kaip rekonstrukcija iš fragmentų, atskirų prisimenamų momentų. Tiesa, vaizdas yra paremtas fragmentais, bet pačiame vaizde yra daugiau psichinės realybės, negu fragmentų rinkinyje jos yra. Mat, patys pirmieji fragmentai yra tie atramos taškai psichiniam atgaminimui to, kas buvo pergyventa, o atgaminimas tam tikru laipsniu yra kūryba, siekianti pilnutinai atvaizduoti, kas buvo pergyventa. Kad prisiminimas — rekonstrukcija, atremta nors ir fragmentais, gan gerai atvaizduoja pergyventąją realybę, galime įsitikinti ir iš to, jog visuose be išimties moksluose kartais esti reikalo remtis kieno nors daromomis plačių raštų bei kalbų santraukomis. Tokia santrauka yra ne kas kita, kaip visumos rekonstrukcija, atremta fragmentais, be to, padaryta kito žmogaus, kitos asmenybės, negu kuri pergyveno visą psichinę realybę, paskiau pasireiškusią suminėtuoju raštu ar kalba Tačiau, šitą kituose moksluose pasitaikomą santrauką-rekonstrukciją visi pripažįsta turinčią mokslinės vertės, nors ji ne psichologijos moksluose yra silpnesnė, kadangi yra padaryta ne to asmens, kuris pergyveno visą mūsų svarstomąją psichinę realybę.

Jeigu kituose moksluose yra moksliškai pripažinta rekonstrukcija, padaryta kito žmogaus, tai juo labiau yra leista psichologijoje pripažinti prisiminimą-rekonstrukciją, padarytą to pačio žmogaus, kuris pergyveno ir rekonstrukcijos fragmentų pagrindą — patį rūpimąjį psichinį reiškinį.

Kurie daro introspekcijai priekaištų, tie ar pamiršta ar nekreipia dėmesio į tai, jog introspekcijos metodo šalininkai gerai nusimano apie pavojus, gręsiančius iš netinkamo ar neatsargaus introspekcijos vartojimo, todėl ir rūpinasi imtis visų atsargumo priemonių. Tiesa, jie nepamiršta iš pačios patirties gerai žinomo fakto, jog dėmesys gali kaip ir suskilti bei, kitaip tariant, šokinėti nuo vieno objekto ant kito, vadinasi, dėmesys gali dalyvauti kuriame nors pergyvenamame psichniame reiškinyje ir kartais tą patį reiškinį kontroliuoti bei stebėti, kaip jisai vyksta. Pav., žmogus gali laikyti prakalbą ir kartais pats stebėti, kaip jam toji prakalba vyksta. Tačiau, ir turint sugebėjimo save kontroliuoti bei daryti refleksiją, yra reikalo imtis atsargos priemonių, kad introspekcijos išdavos būtų, kiek galima, tikslesnės. Jau buvo minėta, jog protokolas turi būti surašomas tuojau po atliktojo stebėjimo, kuo greičiausia, kad nieko nepamirštum. Darant pareiškimą į protokolą, labai yra svarbu pareikšti tik tai, kas yra tikra, pastebėta, be jokio svyravimo, ypač pažymint tai, kas daugiau įstrigo į galvą. Paskiau pareiškime gali eiti dalykai, kuriais klausiamas bandomasai asmuo papildo savo pareiškimą, ar juos pareiškia kaip naujus, nepareinamus nuo duotųjų klausimų.

Introspekcijos metodas turi atsiminti ir tą kliūtį, nors ir nedažną, kad bandomojo asmens pareiškime gali pasitaikyti nustūmimas tokio pergyventojo momento, kuris nesiharmonizuoja su bandomojo asmens pažiūromis. Žinoma, toks įvykis gali pasitaikyti, bet gerai disciplinuotas bandodomasis asmuo sąmoningai daro visa, kas reikalinga pareiškimo tikslumui, nesibijodamas ir to, kas bandomajam asmeniui pačiam gal ir kiek nemalonu. Todėl nėra žymesnio pavojaus pareiškimo tikslumui iš galinčio kartais pasitaikyti kai kurio turinio nustūmimo.

Introspekcijos trūkumas gal kilti kartais iš to, kad bandomasai asmuo ko nors laukia, viliasi, bijosi; vadinasi, kaip ir pats sau sugestijonuoja turinį, kurį turės pastebėti. Žinoma, šios rūšies sugestija yra labai nepageidaujama, pavojinga, bet ji tegali pasitaikyti bandomuose asmenyse tik naujokuose, neįgudusiuose bei netinkančiuose bandymams, nes tokie asmenys neįgyvendina esminių bandyme sąlygų. Bandomasai asmuo turi sugebėti atsitraukti nuo pašalinių bandymams sumetimų, nes kitaip jis netinka bandymams.

Introspekcijos metodui kliūtį gali sudaryti ir perdidelis reikalavimas logiškojo sąryšio pareiškime: juk, sako, negi visa tinkamai suprasi, kas pergyventa, ne visa išlaikysi atmintyje, ko buvai patyręs, negi visa pakartosi antrą ar trečią sykį, ką pastebėjai pirmą sykį gyvendamas. Šituose pasakymuose gan daug tiesos pasakyta, tačiau patys gyvenimo faktai parodo, jog čia suminėti trūkumai nėr tiek svarbūs, kad galėtų pareiškimui atimti tikėtinumą. Iš tikrųjų. Ką žmonės pergyvena, tą sugeba suimti mintimi ir išreikšti išviršiniais ženklais, nors pati išraiška ir nėr labai tobula. Vistiek kiti sugeba suprasti, įvertinti ir mokslo reikalams panaudoti. Galima tikėti, kad asmuo ką nors pamirš pareiškime iš to, ką pergyveno, bet ar gi jisai pamirš būtinai svarbesnį dalyką, ne menkesnį?

Juk, kas svarbiau, kas ryškiau, tas grečiau įstringa į galvą, ilgiau laikosi, prisimena, nepamirštama. Kartojant bandymus, kas gi turės pasikartoti, — ar individualės smulkmenos ar bendros savybės? Ką rodo didelių skaičių statistika? Ji rodo, jog pasikartoja bendri, vadinasi, esminiai pažymiai. Tad koks nuostolis, trūkumas, jei smulkmenos nepasikartoja? Jokio. Jei esminiai dalykai pareiškime įgyja sąvokų pavidalą, jei esti suvedami į logiškąjį sąvokų sąryšį, tas gali tik daugiau tvarkos, sistemos, aiškumo įnešti į patį pareiškimą, kuris tuo būdu pasidaro prieinamas, suprantamas ir kitiems. Kas netur logiškojo sąryšio, tas pasilieka neįmanomas suprasti kitiems. Iš šitų pastabų matyti, jog logiškasai ryšys nekenkia, atvirkščiai, yra reikalingas ir naudingas.

Pagaliau, kai kas prikiša introspekcijos metodui, būsią kalbos trūkumai sutrukdą pareiškimą viso to, kas buvo introspekcijoje patirta. Žinoma, kai kurių kalbų neturtingumas, atitinkamas terminų trūkumas gali gerokai sutrukdyti tiksliau pareiškimo gavimą, bet tai yra taip pat neesminė kliūtis, nes ji liečia tik kai kurias kalbas bei tų kalbų plėtotės kai kuriuos laikotarpius; šiaip gi kiekviena gyva kalba plėtojasi aplinkos pareikalavimais ir todėl pasigamina reikiamų terminų.

Kaip matome, introspekcijos metodo trūkumai yra neesminiai ir jisai sugeba juos nugalėti.

Introspekcijos metodo svarba bei nauda tenka čia visai tik trumpai pažymėti, nes ikšiol suminėtieji dalykai daug kur nurodė jo gyvą reikalą.

Introspekcija, kaip minėjome. yra vienas iš pagrindinių metodų, šalip observacijos, eksperimento ir racionalinio metodo. Bet ir pačių pagrindinių metodų tarpe jisai laiko pirmą vietą: be jo negali apsieiti kiti, kad ir pagrindiniai, metodai. Kodėl taip? Todėl, kad introspekcijos metodas yra vienatinis, kurs savo objektą. psichinį stovį, vyksmą bei reiškinį, tiesiog, be jokių tarpininkų, pažįsta, galėtume sakyti, paliečia, o kiti metodai, kaip observacija ir eksperimentas, savo objektą pasiekia netiesiog, be to, introspekciją būtinai panaudodami; racionalinis metodas juk taip pat būtinai naudoja introspekciją.

Jeigu atkreipsime dėmesį į žmonijos minties pažangą, įvairių mokslų formavimąsi, praktiškąjį gyvenimą. tai taip pat pastebėsime, kad viso žmogaus elgesio ir veikimo pradžia yra žmogaus mintis arba, plačiau imant, žmogaus pažiūros, visa, vadinasi, turi eiti per žmogaus psichinį gyvenimą, labai nedaug kas — per žmogaus sąmonę, daug kur turi būti panaudota introspekcija Atmesk introspekciją, sąmonę — ir nebėr žmogaus gyvenimo: liks tik gyvulys, panašus į žmogų. Taigi, sąmonė su introspekcija yra žmogiškojo gyvenimo pažymys. Iš čia matoma jos svarba ir nauda.

Introspekcijai tenka susidurti su kryptimi, kuri visai paneigia introspekcijos svarbą ir naudą, būtent, su refleksologija. Refleksologijos pažiūras ryšium su psichologijos klausimais išdėstė rusų neurologas ir psichiatras B e c h t e r e v'as († 1927) veikale „Objektivioji psichologija“ (rusų kalba) 1907 m. Bechterev'as panaudojo kadaise A. C o m t e'o iškeltą mintį, jog psichologijos mokslo visai nėsą, esanti tik fiziologija ir jąja reikią aiškinti visi reiškiniai, kurie vadinami psichiniais. Comte'o pažiūra, kaip matome, yra vien pakartojimas jau iš seniau žinomojo materializmo. Bechterev'as ima aiškinti visus psichinius reiškinius vien fiziologiškai, būtent, vien fiziologiniais refleksais, todėl jo pažiūra ir yra vadinama refleksologi-

ja. Fiziologinis refleksas yra tada, kai sužadintieji sensoriniai dirksniai, be sąmonės dalyvavimo, vien dirksnių ląstelių (celių) pagalba sukelia motorinių dirksnių veikimą. Iš šito nusakymo matyti, jog reflekso sąvoka yra siauresnė, negu reakcijos sąvoka, kuri labai plačiai yra vartojama psichologijos moksle, nes reakcija, nors ir apima tris momentus, būtent, erzinimą, centrinį pasikeitimą ir atsakymą į erzinimą, tačiau nėra suvedama į fiziologinius momentus. Reakcijos trys momentai yra tik išviršinis jų pavadinimas, visai neliečiant jų vidaus charakterio, o tuo tarpu reflekse visi trys momentai savo vidaus charakteriu yra grynai fiziologiniai.

Bechterev'o refleksologijoje fiziologija atsistoja psichologijos vieton, ir visus psichinius reiškinius mėgina išvesti iš nežinomos fiziologinių vyksmų kombinacijos. Kaip matome, Bechterev'as nuėjo žymiai toliau, negu kad eksperimentinės psichologijos tėvas W. W u n d t'as buvo nurodęs ribas tarp fiziologijos ir psichologijos. Wundt'as savo plačiu veikalu „Die physiologische Psychologie" nustatė, jog yra tikro reikalo ir naudos pavartoti psichologijos tyrimuose ir fiziologinius metodus, jog reikalinga nustatyti fiziologinius reiškinius, kurie lydi psichinius reiškinius. Psichologijos ir fiziologijos sritims tiek suartėjus, dažnai pasitaikydavo, jog psichologiniai dalykai įgaudavo gal perdaug fiziologinius terminus. Bet tai buvo momento, mados, ne esmės dalykai. Šitoks psichologijos ir fiziologijos suartėjimas yra naudingas, niekam nekenkia ir, galima tikėtis, bus ir ateityje palaikomas. Visai kitas dalykas su Bechterev'o refleksologija: ji paglemžia, panaikina psichologiją. Vadinasi, refleksologija nėra metodas, kuris galėtų būti vartojamas šalip kitų metodų, bet jau pasidaro principas, neigiąs psichologinio elemento savitumą ir visa suvedąs į fiziologiją.

Kaip žiūrėti į refleksologiją? Čia pakaks iškelti du sumetimu, kurie parodo, jog refleksologija nepateisina savo buvimo, kai ji stoja psichologijos vieton, vadinasi, paneigia ir introspekcijos metodą. Pirmasai sumetimas yra šis. Palyginus tarp savęs psichinius ir fiziologinius reiškinius, galima pastebėti, jog psichiniai reiškiniai yra visai kitokio pobūdžio, negu fiziologiniai: fiziologinius reiškinius galima matuoti, psichinius — ne. Sąmonė, mąstymas, norai yra taip savaimingi, jog neturi absoliučiai jokio panašumo su fiziologiniais reiškiniais. Tad koks pagrindas suplakti taip skirtingus dalykus į vieną? Aišku, jokio pagrindo nėra. Antras sumetimas. Refleksologijoje, stojusioje į psichologijos vietą, atsiranda nesugebėjimas išlaikyt savo charakterį, kaip tikslaus, matuojančio mokslo. Iš tikrųjų. Aiškiai psichinius reiškinius refleksologija mėgina išvest iš nežinomos fiziologinių vyksmų kombinacijos. Lengva yra pasakyti žodžiai „iš nežinomos fiziologinių vyksmų kombinacijos", bet juose slepiasi visas refleksologijos bejėgumas ir jos pagrindinė klaida. Jeigu refleksologijai nėra žinoma fiziologinių vyksmų kombinacija, tai quo iure ji drįsta nežinomą dalyką laikyti psichinių reiškinių priežastimi, vadinasi, priežastimi tokių reiškinių, kurie savo charakteriu visai skirtingi, tiesiog iš esmės skirtingi, kadangi jie neturi bendrų su fiziologiniais reiškiniais pažymių.

Kaip matome, refleksologija neįstengia pavaduoti psichologijos, o tuo pačiu ji neatima svarbos inrospekcijos metodui.

Introspekcijos metodui tenka susidurti ir su behaviorizmu ir išlaikyti iš jo šono sukeltą kritiką. Behaviorizmas yra pažiūra, kuri psichologijos mokslui objektu priskiria žmogaus išviršinį pasireiškimą arba elgesį

(comportement, behavior, Betragen). Behaviorizmas (XX amž. padaras) labiausiai pasireiškė Šiaurinės Amerikos Jungtinėse Valstybėse. Jam atstovauja: Ll. Morgan, Mac Dougall, J. Watson, Miss Calkins, Shand, Drever, de Warren, H. S. Jennings, H. Piéron. Behaviorizmo kryptis atsirado. betyrinėjant gyvulių psichologija. Mat, čia teko tyrimo dėmesys suspiesti į gyvulio laikymąsi (elgesį), visai negalint įeiti į gyvulią psichiką, nesugebant jos pasiekti tiesioginiu būdu ir neturint priemonės sužinoti gyvulyje santykį tarp išviršinio akstino ir gyvulio psichinio pergyvenimo. Gyvulio laikymosi tyrimas, biologinės aplinkos svarstymas buvo pritaikytas ir žmogui tirti, besitikint naujų davinių iš naujo būdo tirti žmogų.

Behaviorizmas laiko psichologijos objektu gyvulio ar žmogaus išviršines apraiškas, laikymąsi, elgesį, ir tai viso organizmo apraiškas, o sąmonės tyrimą, introspekcjos naudojimą visai atmeta.

Psichologijos objektui tirti behaviorizmas vartoja tik observacijos ir ekspermentų metodus; juos vadina objektiviais metodais, tuo pabrėždamas, kad kitoki metodai yra subjektivūs, todėl netikri, nepatikimi.

Behaviorizmo tikslas yra nustatyti ne santykis tarp akstino ir jutimo, kaip kad paprastai esti bendrojoje psichologijoje, bet nustatyti, koks bus organizmo elgesys esant tokiam ar kitokiam akstinui, surasti elgesio dėsniai, nustatyti individualinės ir socialinės sąlygos, kuriose gyvena organizmas ir veikia svarstomasai akstinas. Vadinasi, besilaikant principo, kad reikia dėmesys kreipti vien į organizmo lakymąsi, ne į kokią sąmonę ar psichinį reiškinį, tenka įsakmiau žiūrėti įvairių susidarančių tipiškų situacijų, laikymosi įvairių rūšių.

Kaip pasiekti behaviorizmo tikslas, kaip nustatyti organizmo laikymasis, kuriais būdais jisai nustatyti, iš ko jisai atspėti — vis tai klausimai, kurie liečia priemones. tiesa, ne iš eksperimetininko šono, bet iš bandomojo ar observuojamojo organizmo šono. Organizme yra veiksnių, nuo kurių pareina organizmo laikymasis. Vieni tų veiksnių yra įgimti, kaip, antai, instinktas ir emocijos, o kiti įgyti, kaip, pav., įprotis. Yra svarbu kiek galima daugiau, šituos veiksnius, pasireiškiančius per organizmo laikymąsi, iškelti, nustatyti jų jėgų bei veikimo kryptį, kultivuoti, kad, galų gale, būtų galima numatyti jų pasireiškimo rezultatas.

Behaviorizmo mintimi sąryšis tarp akstino ir organizmo laikymosi yra pastovus ir lygus refleksui, todėl behaviorizme negalį būti kalbos apie psichinę laisvę. Vadinasi, viskas determinuota.

Kaip žiūrėti į behaviorizmą? Ar jisai iš tikrųjų yra pamatuotas? Ar jisai prašalino introspekcijos, sąmonės, psichinio gyvenimo klausimus? Behaviorizmą pagrindingiau pasvarsčius, lengva yra pastebėti, kad jisai nieko neišgriovė iš bendrosios psichologijos struktūros, kad jame pačiame yra daug esminių trūkumų, kurie ir rodo jo bejėgumą tuo atveju, kai jisai mėgina atsistoti psichologijos vieton, kad jisai gali gerai pasitarnauti mokslui, kai, nestodamas psichologijos vieton, šalip jos dirbtų kaip mokslas, tirią organizmų laikymąsi.

Behaviorizmas tyrinėja organizmų laikymąsi. Tasai laikymasis, elgesys, nėr psichologijos objektas. Tad kuriems galams behaviorizmas laiko save esant vien psichologijos mokslu? Tam nėra nė mažiausio pagrindo

Behaviorizme daug svarbos priskiriama organizmo veiksniams, kaip instinktui, emocijoms, įpročiams. Šitos jėgos, šitie veiksniai, kur jie yra? Kur gi bus, jei ne organizme. Jei taip, tad kokia teise, kokiu būdu behaviorizmas gali tyrinėti organizme esančius veiksnius, jei behaviorizmas iš principo pasisako, jog jisai žiūrįs tik santykio tarp akstino ir organizmo lakymosi, ir psichologijai prikaišiojo, kad ji tyrinėjanti sąmonę, psichinį gyvenimą, jėgas? Aišku, nenuoseklumas.

Nors ir behaviorizmo pažiūromis sąryšis tarp akstino ir organizmo laikymosi esąs refleksinis, determinuotas, tačiau pastebime žmogaus elgesyje daug silpnumų, svyravimų, nukrypimų, pakitimų. Kaip tai visa galima, je esti tik refleksai, jei visa determinuota. Ir čia, vadinasi, faktai neremia teorijos.

Behaviorizmas atmeta sąmonės buvimą, atmeta psichinį gyvenimą, visa mėgina aiškinti determinuotais refleksais, kurių tik kraštutiniai terminai bandoma išaiškinti bei sumezgti, būtent, akstino sukeliamas erzinimas ir organizmo laikymasis. Vadinasi, behaviorizmo šviesoje, pav., garso jutimas yra absoliučiai lygus garso organų judėsiams, jutime nieko daugiau nėsą. Tuo tarpu kiekvieno žmogaus įsitikrinimu garso jutimai yra visai kas kita, negu oro bangos ar garso organų judėsiai: pirmieji negali būti griežtai matuojami, o antrieji — taip, pirmųjų ir antrųjų savybės visai skiriasi. Jeigu pasvarstyti kiti reškiniai, kuriuos kiekvienas pergyvena ir kurių buvimo niekas negali paneigti, nes — jie faktai, antai, sąmonė, mąstymas, noras, tai be vargo galima įsitikrinti; jog šitie psichiniai reiškiniai turi savyje daug daugiau realybės, negu juos sukėlusiųjų erzinimų suma. Iš tikrųjų, sąmonėje, mąstyme ar nore visa yra taip kitoniška, jog nėr jokio galimumo šiuos reiškinius suvesti prie erzinimų išdavos. Jei visuose kituose moksluose apraiškų skirtingumas sudaro pagrindą reiškinius skirti į kitas grupes ir jiems išaiškinti ieškoma kitokių dėsnių, tai tokie patys reikalavimai turi būti statomi grupuojant bei aiškinant psichinius reiškinius. Čia, kaip matome, behaviorizmas nukrypsta nuo šitų bendrų reikalavimų, tuo nusikalsta psichologijai ir todėl savo padėties nepateisina.

Behaviorizmas, kaip minėjome, operuoja refleksais ir ieško tik santykių tarp erzinimo ir laikymosi. Šituos santykius bando beveik mechaniškai nustatyti, visai nekreipdamas dėmesio, jog žmogaus gyvenime pastebima dar ir skirtingų dalykų, pav., įvairių sintezių ir teleologijos. Iš tikro, žmogaus veiksmuose pastebima taip daug sintezių, sudaromų nepareinamai nuo išorinių akstinų bei jų sukeliamų paerzinimų. Nerandant šitiems sinteziams priežasčių išorėje, tenka jų ieškoti pačiame žmoguje. Ir tos priežastys tik tuomet tegalima surasti bei suprasti, kai kreipiame dėmesį į žmogaus veiksmų, elgesio tikslingumą. Pripažinus tikslingumą ir iš jo einančius sintezius, visi žmogaus elgesio faktai darosi suprantami, pamatuoti. Kad teleologija, arba tikslingumas, ir sinteziai nėra tik laisvos hipotezės, galima įsitikrinti iš to, jog į teleologiją ir sintezius atremti spėliojimai, liečią žmogaus elgesį, pasirodo esą visai pamatuoti. Jeigu, iš vieno šono, refleksais spėliojimų negalima išaiškinti, o iš kito šono, tie spėliojimai yra gerai išaiškinami, priledus teleologijos ir psichinių sintezių buvimą, tai iš to eina išvada, kad teleologija ir minėtieji sinteziai yra realus dalykas, pasireiškiąs žmogaus veiksme. Taigi, behaviorizmas, panei-

giąs teleologiją bei psichinius sintezius, visa mėginąs aiškinti tik plikais fiziologiniais refleksais, yra, švelniausiai tariant, nepakankamas.

Kaip matome, behaviorizmas negali išaiškinti daugelio dalykų ir jų nesugebės niekuomet išaiškinti, kadangi jo metodas, jo principinis nusistatymas visai netinka nagrinėti psichologiniams klausimams. Iš to eina išvada, jog introspekcijos metodas, kuris parodė tam sugebėjimų turįs ir kuriam daromi priekaištai, kaip matėme, jam svarbos ir naudos neatima, sakau, introspekcijos metodas visai pamatuotai ir teisėtai gali ir turi būti vartojamas žmogaus psichikai tirti.

Behavorizmas remiasi refleksais ir žiūri į organizmo laikymąsi bei elgesį kaip į determinuotą ar net mechanizuotą. Pasižvalgius aplinkoje, kurioje behaviorizmas kilo, įsižiūrėjus į metodus, kuriuos jisai vartoja, atkreipus dėmesį į nusistatymus, kuriuos turėjo jo kūrėjai, įvertinus išdavas, kurias behaviorizmas gauna ir brangina, iš viso to matyti, jog behaviorizme yra gan daug visai materalistinės tendencijos, nors ji šiuo vardu nevisai iškyla aikštėn. Turint galvoje behaviorizmo visas pastangas ir išdavas, yra nesuprantama, kodėl behaviorizmas siekia stoti psichologijos vieton, net psichologiją paneigti kaip mokslą apie psichinius reiškinius bei jų pagrindą.

Behaviorizmas psichologijos faktinai nepavaduoja ir jos negali pavaduoti, bet šitas teigimas ar nusistatymas nesudaro kliūčių, kad behaviorizmas turi sau tinkamą vietą mokslo srityje, būtent, kaip fiziologijos dalis, kuri svarsto išviršinį organizmo laikymąsi individualinių ir socialinių sąlygų akivaizdoje. Iš tikrųjų, yra pagrindo fiziologijos sritį, pirmon galvon, tiesa, liečiančią organizmo vidaus permainas, išplėsti ir organizmo išviršinėms apraiškoms, kurios, aišku, yra labai artimame sąryšyje su visu organizmu. Tokių klausimų, liečiančių organizmo būklę, apsvarstymas tikrai gali būti naudingas, nes visiems gerai žinoma, jog aplinka, kurioje organizmas auga, gyvena, yra labai stiprus veiksnys, paveikiąs organizmo plėtotę. Taigi ir behaviorizmas, kiek jisai stotų šalip psichologijos, bandytų aiškinti organizmo pareinamybę nuo aplinkos, būtų visai pateisintas, laikytų sau tinkamą vietą ir būtų naudingas bendram mokslo lobiui, net pasitarnautų kiek ir psichologijai, nes pilniau nušviestų organizmo gyvenimą, ypač fiziologinį jo šoną, o tuo pačiu, nors kiek netiesiog, prisidėtų psichologiniam gyvenimo šonui nušviesti.

Behaviorizmas orientuojasi biologiškai: siekia plačiau nušviesti gyvybės klausimą, negu tai gali patiekti gryna fiziologija. Mūsų laikams tokia kryptis atrodo nauja, visai skirtinga nuo eksperimentinės psichologijos sudarytos būklės, nes šioje pastarojoje bandomasai asmuo stengiamasi izoliuoti nuo aplinkos, nuo besikaitaliojančių sąlygų. Bet filosofijos istorijoje arba, arčiau dalyką paliečiant, psichologijos istorijoje yra atsiradusi pažiūrą, pagal kurią psichologija buvo kiek biologiškai orientuota, tai, būtent, A r i s t o t e l i o, psichologijos mokslo tėvo, pažiūra į psichologijos klausimus. Aristotelis sakė sielą esant gyvybės principą augaluose, gyvuliuose, žmoguje ir tam gyvybės principui priskirdavo ir biologines funkcijas, kaip, mitimą, augimą, dauginimąsi; be to, gyvulių sielai priskirdavo jutimą, o žmogaus sielai — jutimą ir mąstymą. Kaip matome, Aristotelio pažiūrose psichologija ir biologija yra labai artimos, net susipynusios,

ir tik ilgiems amžiams praslinkus mokslininkai ėmė skirti tuodu mokslu nuo vienas kito, nors šioks toks sąryšys tarp tų mokslų pasiliks visada ir ateityje, nes toks pat principas — siela yra kiekviename gyvame individe; be to, žmoguje viena siela yra drauge aukštesniojo psichinio gyvenimo ir grynai biologinio gyvenimo principas. Kur kalbama apie biologinį gyvenimą, ten, žinoma, tur būti svarstomos ir individualinės bei socialinės aplinkos sąlygos ir šis santykis su organizmu. Taigi, behaviorizmo kryptis, kiek ji nesikėsina prieš psichologiją, nėra nauja: ją principe priėmė ir Aristotelis. Tik, žinoma, behaviorizmo procedura, sudaryta mūsų technikos laikais, yra kitoniška.

Kaip matome, introspekcijos metodas išlaiko ir behaviorizmo smarkius puolimus.

1931-XI-29.

Iš literaturos introspekcijos ir behaviorizmo klausimais:

M. Barbado, Introduction à la psychologie expérimentale, trad franç. de Ph. Mazoyer. 1931. Paris, Lethielleux.

W. J. Rutmann, Die Methoden der pädagogischen Psychologie. 299—333 p. 1930. Halle a. S. C. Marhold.

J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie. I B. 4—13 p. 1923 Freiburg. i. Br. Herder.

E. Saupe, Einführung in die neuere Psychologie. 1931. Osterwieck a. Harz.

G. Dwelshauvers, Traité de psychologie. 1928 Paris, Payot.

S. de Sanctis, Psichologia sperimentale. I vol. 1929 Roma, A. Stock.

G. Dumas, Nouveau Traité de psychologie, t. I. 1930. Paris, Alcan.

Bechterew, La psychologie objective. Trad. franç. 1913 Paris.

J. B. Watson, Psychology from the standpoint of a bechavioriste. 1919 New York.

J. B. Watson, The Origin and Growth of Behaviorism. Archiv für systematische Philosophie und Soziologie 1927, 247—262 p.

J. B. Watson, Der Behaviorismus. Stuttgart 1930.

K. Bühler, Die Krisis der Psychologie. II Aufl. 1929 Jena, G. Fischer.

J. Daschiel, Fundamentals of objective psychology. 1928 London, Allen u. Unwin.



Bergson'o doros ir religijos filosofija.

Dr. J. Donskis, Londonas.

I.

Bergsono filosofinis darbas yra žinomas visam pasauly ir filosofijos žinovams ir mėgėjams, o dalinai net ir platesnėms skaitančių žmonių minioms. Jau senas, savo amžiaus aštuntąją dešimtį metų einąs, jis veikalų eilėj yra išnagrinėjęs ir išsvarstęs savo ypatingų pagrindinių premisų ir hipotezių šviesoje daug svarbių teorinės filosofijos klausimų (ypač liečiančių psichologiją, gnoseologiją, fiziką ir biologiją), ir šiais veikalais laimėjęs pasaulinį garsą.

Dabar, savo gyvenimo saulėlydyje, jis apvainikavo savo darbą nauju veikalu, kur glaudžiame ryšyje su jo iki šiol išleistais veikalais, yra išdėstyta jo doros ir religijos filosofija (*Les deux sources de la morale et de la religion.* Paris 1932).

Doros ir religijos klausimų Bergsonas savo ankstyvesniuose veikaluose beveik nelietė. Bet mes ten randame tas pagrindines mūsų autoriaus mintis, kurių pritaikinimas ypatingoms doros ir religijos problemoms sudaro jo doros ir religijos filosofiją. Pastarosios pagrindai randasi Bergsono senesniuose raštuose. Todėl darosi reikalingu patiekti trumpą jo senesnių raštų turinio apžvalgą. Ši apžvalga lies tuos Bergsono senesnės kurybos elementus, kurie yra svarbūs jo naujausiam veikalui suprasti.

Pirmame savo didelių veikalų *„Essai sur les données immédiates de la conscience“* (1889) Bergsonas svarstė sielos reiškinius ir ypač sieloje pergyvento laiko prigimties problemą.

Bergsonas protestuoja prieš psichologų eksperimentininkų tendenciją matuoti psichinių reiškinių intensivumą. Psichinės realybės, tvirtina Bergsonas, skiriasi tik kokybe, ir neleistina jų lyginti kiekybės atžvilgiu. Kur turime įspūdį jas kintant kiekybiniu atžvilgiu, ten iš tikrųjų kinta tik kokybė. Kalbama, pavyzdžiui, apie gailesčio kiekybinį augimą. Bet šis augimas eina nuo pasibiaurėjimo iki baimės, paskui pereina į simpatiją ir gali tapti net nusižeminimu (humilité). Tai yra kokybės, ne kiekybės skirtumai (Essai pp. 6—15). Panašiai Bergsonas protauja ir apie jutimus, kuriuos jis šiame veikale priskiria psichinei būčiai. Raumenų jutimų intensivumo skirtumus Bergsonas laiko iliuziją. Iš tikrųjų, kinta ne jų intensivumas, bet kūno vietos, kuriose mes juos pagauname. Kur mums rodosi, kad jie stiprėja, kinta ne tik jų vieta, bet ir jų kokybė: jie pereina į kokybiškai skirtingus jutimus: į nuovargį, o paskui į skausmą (op. cit. pp. 18—19). Panašiu būdu neigiamas ir dėmesio intensivumas (op. cit. pp. 20—21). Tuo pačiu būdu Bergsonas protauja ir apie spalvas bei garsus (op. cit. pp. 34—35).

Mūsų psichiniai pergyvenimai sudaro, pasak Bergsono, grynai kokybinį dydį, kuriame matavimui nėra vietos. Tik mūsų pripratimas turėti reikalą su materija, kuri yra tikras kiekybinės minties ir matavimo objektas, veda į tendenciją panašiai elgtis su visiškai skirtinga sielos realybe. Erdvė yra homogeniškas (vienalytis) dydis, psichinė realybė — heterogeniškas

(įvairialytis) dydis. Mėginimai įvesti kiekybę į sielos reiškinius yra įvedimas erdvės į realybę, kuri jai yra svetima (op. cit. pp. 66, 74—78).

Bergsonas kyla prieš įsivaizdavimų asociacijos teorijų šalininkus, kurie psichinę realybę aprašo kaip dydį vienas kitą veikiančių įsivaizdavimų, į kuriuos žiūrima kaip į atskirus daiktus. Bergsonas nurodo, kad psichinėje sferoje nėra griežto skyrimo tarp realybių, kurios sudaro nedalomą nepaliaunamybę (continuum). Sielos fenomenai įsibrauja į viens kitą. Be to, pabrėžia Bergsonas, negalima jų skirti ir laiko atžvilgiu ir kalbėti apie priežastingumą tarp ankstyvesnių ir vėlesnių fenomenų. Sielos fenomenai sudaro pergyvento laiko srovę, kurioje negalima daryti skirtumo tarp atskirų laiko momentų. Tą laiką jis vadina trukimu (durée). Psichinis laikas nežino matavimo ir kiekybės. Jis yra kokybinė nepaliaunamybė. Matuojamąjį laiką, kurį pripažįsta gamtos mokslas, Bergsonas laiko dirbtiniu erdvinės ir kiekybinės tvarkos pritaikinimu visiškai skirtingam kokybiniam trukimui (op. cit. pp. 67—68, 78—83, 93, 104, 179).

Nurodęs sielos fenomenų skirtumus nuo materijos, erdvės ir kiekybės, Bergsonas su didele energija stengiasi įrodyti sielos savumą ir originalumą. Iš negalimumo taikinti sielos realybei kiekybinio priežastingumo dėsnių, jis išveda *valios laisvę* (op. cit. chap. III).

Vėlesniame veikale (*Matière et Memoire. Essai sur la Relation du Corps à l' Esprit.* 1896) Bergsonas nurodo, kad ir materija jos tikroje prigimtyje yra kokybinė nepaliaunamybė be ribų tarp jos dalių. Be to, jis tvirtina, kad materijos pasaulis yra dalinai prieinamas mūsų pojutiniam suvokimui ir sutampa su suvokime pasireiškiančiais pojutiniais vaizdais (images). Dėlto išorinio (materijos) pasaulio kokybinė nepaliaunamybė sutampa su mūsų sielos fenomenų kokybine nepaliaunamybe. Išorinė nepaliaunamybė yra ne tik trukimas (durée), bet ir ištęstumas (étendue). Tą ištęstumą jis laiko kokybiniu ir skirtingu nuo kiekybinės matematinės erdvės (pp. 6—7, 200, 206—209).

Jei, nežiūrint į tai, mes išorinį pasaulį galvojame kaip besirandantį kiekybinėje erdvėje ir kiekybiniame laike ir jį daliname į dalis (į atskirus kūnus), tai Bergsonas tai aiškina tuo, kad mūsų praktikos reikalai mus verčia skirti atskirus mūsų reikalų patenkinimui atatinkančius kūnus, pav., mūsų maitinimui svarbias išorinio pasaulio dalis. Mūsų naudos skaido nepaliaunamybę ir į ją įveda dalių atskirumą. Taip kyla gamtos kiekybinis supratimas (op. cit. pp. 219—221, 235—236, 274).

Dar reikia pridurti, kad ši teorija, kuri mūsų suvokimų pojutinius turinius laiko esant išorinio pasaulio fenomenus, atsisako laikyti juos esant tik subjektivius įspūdžius, kuriuos gimdo mūsų smagenos kaipo juos veikiančių fizinių procesų išdavą. Nepaprastu sumanumu Bergsonas ryšium su šiąja pažiūra gina hipotezę, kad mūsų sielos reiškiniai n e s i r a n d a būtinoje ir absoliučioje priklausomybėje nuo smagenų (op. cit. chap. I—III). Taip, Bergsonas suranda naują sielos gyvenimo laisvės įrodymo galimumą.

Trečiame dideliame veikale (*L'Évolution Créatrice*" 1907) Bergsonas plečia ir tobūlina savo sistemą, pritaikindamas ją biologinės evoliucijos klausimams.

Jis kritikuoja mokslininkų tarpe išsiplatinusias pažiūras apie biologinę realybę: apie atskirą organizmą, iš vienos pusės, ir apie viso organiško

pasaulio evoliuciją, iš kitos. Biologijos reiškiniai mėginami aiškinti mechaniškai. Pasak Bergsono, biologinių fenomenų painumas ir nuostabus tikslingumas visiškai išskiria mechanizmą. Biologinė realybė, ir atskirame organizme ir jos visumoje, yra ne atskirų priežasčių ir pasekų mechaniška ir kiekybinė sudėtis, bet kokybinė ir dinamiška nepaliaunamybė. Organų kūrimas yra nedalomas aktas, kuriame negalima skirti priežasčių nuo pasėkų, kadangi jo nepaliaunamybė yra trukimas, o ne atskirų momentų sekimas. Mechaniškas, atskiras priežastis skirią̨s biologinių realybių išaiškinimas yra tik neatitinkanti savo objektą proto schema. Be to, Bergsonas pabrėžia, kad biologinė nepaliaunamybė, nežiūrint į jos tikslingumą, negali būti aiškinama planingos aukštesnio, kuriančio ir visas sekančias smulkmenas iš anksto numatančio Proto anticipacijos hipotéze. Ir šitoje hipotézėje, sako Bergsonas, turime atskirų priežasčių mechanizmą, nors ir valdomą aukštesnio Proto. Bet biologinė realybė yra svetima mechanizmui ir negali būti planingai numatyta iš pradžios. Ji yra pilna netikėtumų. Jei ji pildytų numatytą planą, tai ji vestų į augančią harmoniją. Bet, iš tikrųjų, nors ir be galo tikslinga, ji rodo didėjančią disharmoniją (L'Évolution pp. 30—31, 16—31, 56—57, 98—100, 112—114, 246).

Biologinė nepaliaunamybė, su jos tikslingai, bet neplaningai kuriančia kokybe yra, einant Bergsono terminologija, „gyvybinis įsibėgėjimas“ (élan vital). Šis terminas turi išreikšti kuriančią dinamiką. „Gyvybinis įsibėgėjimas“ yra bendras visam gyvam pasauliui. Tai atatinka visų gyvių kilmės vienybę. Įsibėgėjimas trunka visą evoliucijos laiką ir perduodamas atsigimimu iš individo individui, iš veislės veislei (op. ct. pp. 55, 95, 104—105, 251—252).

Biologinis įsibėgėjimas yra, tvirtina Bergsonas, psichinės prigimties. Biologinės evoliucijos dinamiškumas gali būti tik psichinis, tai yra artimas tiems įsibėgėjimo, pav., stiprių jausmų, pergyvenimams, kuriuos pažįstame iš mūsų psichinio patyrimo. Jei biologinė realybė mums pasirodo ne kaip sąmonė, bet kaip materialinis dydis, — tai yra dėl to, kad gyvybinis įsibėgėjimas, pradėdamas savo evoliuciją, sutiko kliūtį: materija ir jos priešinimasis jį vertė priimti materialinę formą ir individualizaciją, tai yra susiskaldymą į įvairias veisles ir įvairius individus. Bergsonas lygina gyvybinio įsibėgėjimo energiją su materija ir pabrėžia, kad antra yra palaidesnė ir mažiau įtempta negu pirma. Jų dviejų susidurimas yra susitikimas dviejų nepaliaunamybių. Gyvybė iškerpa materijos nepaliaunamybėje įvairių organizmų kūnus (op. cit. pp. 102—109, 197, 267—270, 292).

Bergsonas nurodo, kad biologinės plėtotės bėgyje galima pastebėti dvi svarbiausi liniji, kurių dviejų viršūnėse randasi žmogus, vienoj, bitės ir skruzdelės — kitoj. Abiejose linijose matome individų spietimąsi į visuomenes (kaip žmonių, visomenėj, taip ir skruzdėlynuose bei aviliuose). (op. cit. pp. 109—110, 283).

Gyvybės evoliucijoje pasireiškia instinktas ir protas. Visų rūšių gyvuliuose randame instinktą, žmoguje — protą. Nei vienas nei kitas neveikia grynai, bet sumišę su vienas kitu. Instinkte gali rodytis proto pradžios, o prote dar pastebimi instinkto elementai (op. cit. p. 147).

Pagrindiniausia proto funkcija yra įgalinti mus gaminti dirbtinius

įrankius ir tą gaminimą be galo įvairinti ir tobulinti. Tas veikimas implikuoja atskirų materialinių realybių pripažinimą. Dėl to protas užkrauna gamtai mechaniškas kiekybines schemas ir negali suprasti nepaliaunamybės. Kaip toks, protas negali suprasti ir biologinės plėtotės su jo jokiam mechaniškam apibrėžimui nepasiduodančiu nepaliaunamu kokybiniu varžtu. Proto kiekybinė linkmė surišta su jo formaliniu pobūdžiu: protavimas yra formalinis pažinimas. Protas yra pritaikintas abstraktiems ir formalinai įsivaizduotiems galimumams galvot (op. cit. 151, 160—169, 178—179, 213, 272).

Ir instinktas įgalina gyvulius vartoti įrankius, bet tie įrankiai yra jų kūnų organai. Tie organiniai įrankiai visiškai skirtingi nuo neorganinių mechaniškų įrankių, kurių išradimas ir vartojimas yra proto funkcija. Pradžioje instinktas nesąmoningas. Sąmonė jame pasirodo tik ten, kur sutinka kliūčių. Sąmoningas instinktas yra pažinimas. Tas pažinimas, pabrėžia Bergsonas, skirtingas nuo pažinimo protu. Instinktas pažįsta ne tik formas, bet ir jų kokybinį turinį. Įsižiūrėjęs į gyvulių, ypač į kai kurių vabalų instinktą, Bergsonas tvirtina, kad sąmoningu tapęs instinktas yra pažinimas konkrečių realybių su visu jų kokybių turtingumu. Dar daugiau. Jam galėtų atsidaryti visos gyvybinių reiškinių paslaptys. Pasak Bergsono, kai kuriems vabalams žinomos kitų kūnų neprieinamos jutimo organams ypatybės. Jis net tvirtina, kad instinktyviam pažinimui pavyksta pasiekti realybę ir i š v i d a u s, tai yra kokia nors simpatija su kitų gyvių psichiniais reiškiniais. Šį pažinimą, kurį Bergsonas skiria nuo protavimo ir įsivaizdavimo, jis vadina intuicija. Jei norime suprasti, kas yra ši instinktyvi intuicija, turime lyginti ją su mūsų jausmais. Jausmų pergyvenimas yra artimas instinktui (op. cit. pp. 152—165, 179, 190—191).

Gyvulio instinktas tarnauja jo gyvybės tikslams, pav., maitinimui. Bet instinktas gali išsivaduoti nuo šios siauros tarnystės. Toks išsivadavimas galėtų paversti instinktą be galo plačia intuicija, kuri pažintų patį subjektą su visa jo psichine nepaliaunamybe ir objektus ne tik jų kokybių visumoje, bet ir „iš vidaus" (žiūr. aukščiau). Toks pažinimas galėtų augti begalo. Tokia intuicija būtų ypatingai svarbi ir vaisinga filosofijai. Kol filosofija pasilieka proto ribose, ji nesupranta nei nepaliaunamybės nei gyvybės. Intuicija gali atidaryti šias sritis filosofiniam tyrinėjimui. Bet, priduria Bergsonas, protas turėtų tą intuiciją provokuoti ir pradėti. Neiššaukta proto, intuicija prikalta prie atskirų objektų ir negali keltis į bendras problemas. Pasak Bergsono, protas, pereinąs intuicijon, nugali savo formalinį pobūdį. Kaip toks, jis pažįsta tik įrankius, tik mechanizmą. Intuicija jį prašoka ir apima visą realybę su jos judėjimu ir kokybine srove. Sąmonė ant intuicijos kelio, sako Bergsonas, yra gyvybinės evoliucijos sąmonė ir stovi jos įsibėgėjimo kryptyje. Protas, specializuotas materijos pažinimui, yra priešingoje kryptyje. Bergsonas net priduria, kad intuicija yra pats gyvybinis įsibėgėjimas, o protas — panašus į materiją. Nors mūsų sąmonė ir nevisiškai svetima intuicijai, betgi joje vyrauja protas. Mes turime stengtis sujungti antrąjį su pirmąja (op. cit. pp. 191—198, 217, 272, 289—290).

Dar reikia pažymėti, kad, pasak Bergsono, žmogus su jo protu ir jo intuicijos galimumais, su jo laisva sąmone (žiūr. aukščiau) yra aukščiausias evoliucijos laipsnis. Negalima sakyti, kad jis esąs tikslas, galvotas visą biologinę plėtotę apimančiame plane. Evolucija nėra planinga. Bet vistiek

ji turi aukščiausį laipsnį, kurin siekia žemesni laipsniai. Žemesnėsės veislės — nepavykę mėginimai. Žmogus yra gerai pavykęs mėginimas (op. cit. pp. 288—292).

Nors Bergsonas neigia pasaulyje pasireiškiančių tobulybių pareinamumą nuo plano, tai yra nuo planingai kuriančio protingo Dievo, jis betgi pripažįsta Absoliutų Principą, kurs yra glaudžiame ryšyje su evolucijos įsibėgėjimu. Jis tam Absolučiam Principui priskiria trukimą, gyvumą ir sąmoningumą. Jis sako, kad Absolutus Principas dalinai yra mumyse. Tai Absoliučiam Principui priteigiamos gyvybinio įsibėgėjimo žymės (op. cit. p. 323). Bet, be to, Bergsonas nurodo, nors ir neaiškiai, kad gyvybės įsibėgėjimas turi savo Dievišką Pagrindą (op. cit. p. 270). Kai kurie apie Bergsoną rašę autoriai čia mato pripažinimą, kad Dievas yra skirtinga nuo gyvybinio įsibėgėjimo Priežastis. (Palygink: Chevalier, Bergson 1926, pp. 246—247 ir F. Challaye, Bergson 1929, p. 204). Bergsonas šią interpretaciją yra patikrinęs (J. Chevalier, op. cit. p. 247).

Trumpai aprašę tas senesnių Bergsono darbų dalis, kurios yra svarbios jo doros ir religijos filosofijai suprasti, mes dabar galime pradėti pačios jo doros ir religijos filosofijos dėstymą.

II.

Bergsonas kelia diskusiją tų doros dėsnių, kurie mums pasireiškia kaip privalomi ir mums uždeda klusnumą. Mes esame nulenkti laikytis visokių rūšių papročių; bet tie papročiai, kuriuos mes priskiriame dorai, turi mūsų akyse ypatingą privalumą. Daugiausia jų pildymas yra reikalaujamas visuomenės. Mūsų prievolių turinys mums dažniausiai nurodo mūsų vietą socialinėje grupėje. Mus valdo visuomeninių dėsnių tvarka, panaši į nelaužomų gamtos dėsnių tvarką. (Ir, atvirkščiai, gamtos dėsniai dažnai lyginami su visuomenės uždėtais doros dėsniais). Mes visuomenės įsakymus dažnai laužome, bet tikime, kad tai yra išimtys ir kad kiti žmonės geresni už mus ir tuos įsakymus pildo. Religijos mums kalba apie pomirtinio gyvenimo tvarką, kurioje doros reikalavimai pildomi pilnai. Bergsonas pabrėžia, kad visuomeninės doros privalumai neišskiria mūsų valios laisvės, kadangi jų būtinybė turi pobūdį papročio, kurs mus riša, bet palieka galimumo jį paleisti. *(Les deux sources de la Morale et de la Religion,* pp. 1—7, 12).

Mūsų sąžinė yra daugiausia visuomeninių prievolių veikimas. Dažniausiai jų pildymas yra automatiškas; jos veikia kaip papročiai. Bet kartais jos sukelia mūsų pasipriešinimą, su kuriuo prisieina kovoti ir kurį reikia nugalėti. Ši kova reikalauja sąmoningų pastangų. Mes tai apibendriname ir laikome, kad prievolių pildymas v i s u o m e t reikalauja sąmoningo valios įtempimo, nors tai yra tik k a r t a i s tiesa (op. cit. pp. 10—14).

Bergsonas nurodo, kad socialinės taisyklės negali būti galvotos be intelektualinio perdirbimo. Protas daro galimą tų taisyklių formulavimą ir loginį sutvarkymą, ypač jų suderinimą tarp savęs. Bet logika kaip tokia negali mus versti tas taisykles pildyti. Priverstinumas plaukia iš kitų versmių (op. cit. pp. 17—18). Bergsonas priduria, kad taisyklės kartais visiškai neprotingos ir negali būti pamatuotos; nežiūrint į tai, jos yra naudingos visuomenei, stiprinant jos narių klusnumą bei solidarumą (op. cit. p. 18).

Socialinės taisyklės reikalauja absolutaus klusnumo. Tuo jos artinasi prie Kanto kategorinio imperativo. Jei skruzdėlės galėtų galvoti, jos aiškintų viso jų veikimo nekintamą tvarką kategoriniu imperativu. Gyvulio instinktas atatinka tą imperativą. Papročiai pradžioje pildomi sąmoningai, bet vėliau jie tampa automatišku instinktu. Tarp tų dviejų laipsnių — kategorinis imperativas, absoluti prievolė, kurią apibūdina formule: „tai reikia, kadangi reikia (il faut parce qu'il faut) (op. cit. pp. 19—20). Bičių tvarka avilyje ir skruzdėlių tvarka skruzdėlyne yra — didžiausias tarpusavio sąryšio tamprumas, panašus į santykį sudarančių organizmą celių. Kaip pasiekti tą patį rezultatą žmonėms su jų individualia laisve? Visuomenės papročiai turi duoti tą rezultatą (op. cit. pp. 20—21). Prievolė yra ta veikimų būtinybės forma, kuri pridera ne bitėms, bet tiems, kurie turi ir protą ir laisvę (op. cit. p. 24).

Visuomenės, kurių nariai pasiduoda griežtai prievolių drausmei, primenančiai avilius arba skruzdėlynus, — gali būti pavadintos „uždarytomis" (sociétés fermées). Tokių visuomenių nariai „uždaryti" juos apimančios grupės tvarkoje. Šios visuomenės apima vieną apibrėžtą žmonių skaičių ir išskiria kitą apibrėžtą žmonių skaičių (tuos, kurie nepriklauso toms visuomenėms). Ši grupių dora implikuoja ištikimumą savo grupei ir kovą prieš kitas grupes. Istorijos pradžioje tos drausmingos grupės buvo mažos, šiandien jos daug didesnės, bet jų principai maža pasikeitė. Šios dienos žmonių linkmė į uždarytąsias visuomenes dar gana stipri. Bergsonas tą linkmę laiko instinktyvia ir panašia į gyvulių spietimosi instinktus. Jis kalba apie instinktą ginti savo grupę nuo kitų. Jei šiandien mūsų visuomenėse dora apima ir prievoles, liečiančias žmoniją, o ne tik mūsų atskirą grupę, tai yra jau kita „atidaryta" žmonijos dora, kuri susijo su „uždarytąja" dora ir naudojasi šios pastarosios jėgomis („uždarytoji" dora yra „uždarytų" visuomenių dora) (op. cit. pp. 25—30).

Jei uždarytąją dorą (doros minimumą) mums diktuoja visuomenė, tai platesnę, „atidarytą" žmonijos dorą (doros maksimumą) mums skelbia pranašai arba išminčiai (sages), religijoje Dievo meilės vardu arba filosofijoje, įrodančioje visų asmenybių lygybę. Ši dora visiškai skirtinga nuo siauresnių dorų ir kyla ne kaip jos iš lėto augąs rezultatas, bet ūmai. Aukštos doros didvyriai veikia mus kaip pavyzdžiai, traukdami mus savęsp. Jie skleidžia naują kilnesnę dorovinę atmosferą. Jų aidas mumyse yra mūsų aukštesnė sąžinė ir mūsų aukštesnės asmenybės kilimas (op. cit. pp. 29—30, 80).

„Uždarytoji" dora mus mokina būti solidarius su mūsų grupe ir identifikuoti mūsų interesus su grupės interesais. Instinktas, kurs mus verčia spiestis į grupes, veda į tą solidarumą. Bet jei instinktas tokiu būdu veda į dorą, protas, nors ir padeda loginiam suderinimui tos doros taisyklių, savo prigimtyje yra palinkęs egoizman ir turi tendencijos mus mokinti nepaisyti jokių mus pačius prašokančių naudų (op. cit. p. 33).

Kaip jau pasakyta, „atidarytoji" dora apima visą žmoniją. Bet tai neužtenka. Ji yra dora, kuri savo meilę teikia gyvuliams, augalams, visai gamtai. Bet, apimdama viską, ji yra forma be apibrėžto turinio. Ji galėtų apsieiti ir be jokių objektų. Gailestingumas nepasikeistų, jei ant žemės nebūtų nieko gyva. Bergsonas priduria, kad ir žemesnė apribota dora turi

savo grupės meilę. Bet ši meilė neišskiria neapykantos (prieš kitas grupes). Tuo tarpu „atidaryta" dora yra tiktai meilė (op. cit. pp. 34—35).

„Atidarytos" doros pradėtojai gali gaivinti mūsų sielose plačiausią meilę, kadangi ši meilė atatinka mus valdantį gyvybės įsibėgėjimą. Doros didvyrių įtakoje mumyse gimsta nauji jausmai ir ypač nauja meilė. Toliau Bergsonas nurodys, kad ši įtaka turi mistiško pobūdžio (op. cit. pp. 38—39).

Bergsonas bendrai tvirtina, kad didžios idėjos kyla iš jausmų, duodančių akstiną proto ir valios veikimui. Jei kai kurie jausmai yra proto procesų pasėkos, kiti jausmai tuos procesus gimdo. Tik diskutuojąs arba kritikuojąs protas gali apsieiti be jausmų. Bet protas, kurio veikimas yra kūryba ir išradimas, turi remtis jausmais. Dėmesys yra tas vaisingas jausmas, kurs gvildena problemas ir randa jų išsprendimą. Protas be kūrybos, be jausmingų pagrindų tik jungia jau jam žinomus žodžius. Tuo tarpu kuriančio proto glūdinčios jausmuose mintys yra platesnės negu jau egzistuojanti kalba; šis protas nepasitenkina žodžių kombinavimu, bet naudojasi jais naujai kūrybai. Tai iš tų kūrybinių jausmų gimsta nauja ir platesnė dora. Jausmai duoda pagrindą ne tik tai dorai, bet ir protaujančiai metafizikai, kuri yra su ta dora glaudžiai surišta (op. cit. pp. 39—46).

Jei „uždarytąją" dorą būdina jos „spaudimas", prieš individualius visuomenės narius, „atidarytoji" dora yra „troškimas" (aspiration). „Spaudžiančiai" dorai rūpi atskiros grupės saugojimas; tai yra nekintama visuomeninė tvarka, kuriai atatinka jausmas pasigėrėjimo normaliu ir mus patenkinančiu veikimu jau egzistuojančios socialinės organizacijos. „Troškimo" dora yra dora narsios pažangos. Jos jausmas yra entuziazmas. Jei pirma dora duoda pasigėrėjimo, antra duoda džiaugsmo (op. cit. pp. 48—50, 86).

Sudaranti „atidarytosios" doros esmę plati žmonių meilė mistikų apibūdinama, kaip Dievo meilė arba kaip srovė, kuri eina iš mūsų sielos į Dievą ir grįžta iš Dievo į mus. Tokiu būdu „atidarytajai" dorai priskiriamas viršžmogiškas pobūdis (op. cit. p. 50).

Bergsonas pats tvirtina, kad plačioji dora yra galinga srovė, kuri nepaiso nei kliūčių nei sąlygų, panaši į gyvybinės evolucijos srovę, kuri savo nepalaunamame įsibėgėjime kuria naujas formas bei naujus organus ir nepaiso trukdančios materijos. Siela, apimta „atidarytosios" doros troškimo, jaučiasi sutampanti su gyvybinės evolucijos principu ((op. cit. pp. 50—51).

Toliau Bergsonas nurodo, kad jei siaura dora yra mūsų biologinės prigimties padarinys (mes atsimename, kad jis ją lygino su instinktivine bičių organizacija) — plačioji dora taip pat plaukia iš biologinio principo, iš to įsibėgėjimo, kurs sukūrė žmoniją su jos instinktais ir socialiniu gyvenimu. Bet įsibėgėjimas veikia tiesioginiai plačioje doroje, tuo tarpu kai siauroje doroje jis veikia ne tiesioginiai, bet per jo sukurtų mechanizmų (tai yra instinktų) tarpininkavimą. Jei mūsų biologinė prigimtis reikalauja atskirų grupių antagonizmą ir pasiryžimą pulti ir gintis, atskiruose asmenyse kyla gilesnė biologinės srovės natūra, kuri veda į vis platesnę žmonių brolybę. Mūsų pagrindinė prigimtis tokiu būdu gali stoti mūsų paviršutinės prigimties vietoj. Vartodamas Spinozos terminus, Bergsonas

sako, kad mes einame nuo „natura naturata“ į „natura naturans“ (op. cit. pp. 52—55).

Siauroji dora laiko save galutiną. Plačioji — yra nepailstąs judėjimas (tame jos pirmenybė). Siaurajai dorai lengva duoti formulavimą žodžiais, kadangi jos objektai yra konkretūs patyrimo daiktai, jau suradę savo vardą kalboje. Plačioji dora neturi tokio apibrėžtumo. Ji nereikalauja jokių empirinių daiktų, bet ypatingo ūpo arba sielos būklės. Jei Evangelija — plačios doros pavydys — reikalauja turtų atsižadėti, tai yra ne dėl neturtėlių, bet dėl turtingų sielos. Tokia dora yra plati srovė, apimanti ir nugalinti siauros doros reikalavimus, kurie yra tik jos momentai. Taip statika yra tik specialus platesnės dinamikos atvėjis. „Uždarytoji“ ir „atidarytoji“ dora stovi santykyje senos, nepaliaunamybei svetimos matematikos ir diferencialų skaičiavimo, kurs apima ir nepaliaunamybę (op. cit. pp. 56—58).

Bergsonas nurodo, kad „atidarytoji“ žmonijos dora pasirodė jau Graikijoje, Stoikų filosofijoje. Bet ten nebuvo to doros išradėjų entuziazmo, kurs galėtų uždegti naujos doros troškimą miniose. Stoikų dora buvo racionalinė, o aukštos doros versmės yra giliau negu prote (op. cit. pp. 58—60). Jei „uždarytoji“ dora žemesnė už protą, kadangi ji kyla iš instinkto, tai „atidarytoji“ dora aukštesnė už protą, kadangi ji kyla iš pačių gyvybinės evolucijos versmių. Tarp abiejų dorų stovi dorovinis intelektualizmas. Jis pasireiškė ne tik Stoikų, bet ir Epikuro mokykloje. Tų krypčių nusigręžimas nuo gyvenimo ir šaltas indiferentiškumas yra pozicija žmonių, kurie paliko seną dorą, bet dar nerado naujos (op. cit. pp. 61—63). Bergsonas neneigia, kad aukšta dora gali priimti ir racionalinę formą. Bet jos vertė yra ne jos racionalinėje formoje, o jos viršracionaliniame turinyje (op. cit. pp. 65—67).

Darydamas abiejų dorų lyginimą, Bergsonas nurodo įvairias vietas, kurios užima kiekvienoje doroje, tai, ką vadiname teisingumu. Be galo platus teisingumas, kurį skleidžia „atidarytoji“ dora, visiškai nežinomas siauresnei dorai. Teisingumas, pripažįstąs kiekvienos asmenybės teises, ir teisingumas, kurs pripažįsta tik ypatingų žmonių kategorijų (pav. klasių) teises — neturi bendro mato (op. cit. pp. 71—73). Pradžioje teisingumas buvo tik visuomenės spaudimas prieš jos narius. Žydų pranašų didelis nuopelnas buvo energija, kuria jie kovojo už platesnį teisingumą. Graikų filosofija negalėjo pasiekti doros, kurios teisingumas apimtų visą žmoniją. Platonas pripažino bendrą žmogaus esmę, bet nepadarė išvadų apie visų žmonių lygybę. Jis išskyrė negraikus ir nepasmerkė vergovės. Stoikai pripažino lygybę, bet nieko nedarė jai įvykdyti. Bendras ir energingai veikiąs teisingumas rodosi krikščionybėje. Tolimesnė teisingumo pažanga eina iš krikščionybės, kuri tai pažangai yra davusi jos kryptį ir metodą, iki žmogaus teisių pripažinimo Šiaurinėj Amerikoje ir Prancūzijoje XVIII šimtmečio gale (op. cit. pp. 73—77).

Kalbėdamas apie doros evoliuciją, Bergsonas pabrėžia, jog klaidinga manyti, kad vėlesnis ir aukštesnis rezultatas jau buvo duotas iš pradžios kaip galingumas arba potencija ir tik iš lėto, palaipsniui tapo realybe. Kaip aukščiau pažymėta, pasak Bergsono, doros pažanga įvyksta ūmai (op. cit. p. 78).

Nagrinėdamas dorovinės pažangos eigą, Bergsonas tvirtina, kad įgytos žymės neperduodamos iš kartos į kartą paveldėjimu. Jei kartos skiriasi nuo viena kitos, tai yra ne dėl jų įgimtų savybių, bet dėl besikeičiančios tradicijos, kurią joms suteikia auklėjimas. Mūsų pagrindinė prigimtis nekinta. Dėl to ir šiandien turime įgimtą linkmę į siauras, organizuotas ir kovojančias visuomenes. Tik racionalinis mūsų prievolių formulavimas ir pasireiškianti asmeninėje sąžinėje „atidarytosios" doros įtaka tą linkmę švelnina (op. cit. pp. 82—84). „Atidarytosios" doros pilnu įkūnijimu būtų mistiška visuomenė, kurioje vyrautų begalinė meilė. Šis idealas niekuomet nebus realizuotas, kaip negali būti reali ir jos antitėzė bei kontrastas: grynai gyvuliška žmonių visuomenė. Bet atskirų išrinktų sielų troškimas visuomet trauks į save žmoniją, kuri, raginama aukštų pavyzdžiu, žengs priekyn (op. cit. p. 84).

Civilizuotų visuomenių doroje, mes, pasak Bergsono, konstatuojame: 1) bendrus neasmeninius socialinius įsakymus ir 2) atsišaukimus į asmenį iš doros didvyrių pusės. Įsakymai remiasi instinktyvine dora. Atsišaukimai kyla iš jausmų. Įsakymai glūdi poracionalinėje, atsišaukimai — viršracionalinėje plotmėje. Abi plotmės susitinka vidurinėje proto plotmėje, kur randa loginį perdirbimą. Tokia mišri dora yra mūsų kasdienio gyvenimo dora (op. cit. pp. 84—85).

Kaip aukščiau pažymėta, pasak Bergsono, protas mums negali uždėti prievolių ir nurodyti mūsų tikslų privalomumo (Bergsonas neneigia, kad protas gali mums parodyti, kaip tuos tikslus pasiekti). Jei norima daryti doros dedukciją iš bendros Gėrio idėjos, reikia turėti galvoje, kad dora mums jau būtų duota pirmiau, prieš pradedant dedukciją: protas gali tik koordinuoti jau egzistuojančios doros reikalavimus (op. cit. pp. 88—92, 96). Galima mėginti doros teorijų konstrukcija pasiremiant įvairiausiais pagrindais. Tais pagrindais gali būti egoizmas, kurs visuomet apima kai kuriuos socialinius elementus, pasigailėjimą ir t.t. Lengvumas šios dedukcijos iš įvairiausių versmių aiškinamas tuo, kad ta dedukcija visuomet implikuoja ir „uždarytąją" ir „atidarytąją" dorą (op. cit. pp. 91—92).

Kaip jau nurodyta, doros pažanga yra, pasak Bergsono, bendros biologinės evoliucijos reiškinys. Socialinis spaudimas ir meilės įsibėgėjimas (élan d'amour) yra dvi gyvybinės plėtotės manifestacijos. Gyvybinė evolucija stengiasi apsaugoti jau esančius gyvybės tipus ir jų socialines formas. Bet, iš kito šono, ji pati keičiasi asmenyse, kurie atstovauja ir kūria naują gyvybės tipą, naują kūrybinės evolucijos žingsnį (op. cit. pp. 97—98). (Galime pridurti, kad nurodymu į viršžmogišką evolucijos laipsnį randame ir anglų filosofo S. A l e x a n d e r' io veikale „Space, Time and Deity").

Bergsonas dar liečia dorovinio auklėjimo klausimą. Jei protas čia gali turėti tik antros eilės vaidmenį, tai reikalingos kitos priemonės dorą įkvėpti valiai. Yra du keliu: dresiravimas ir mistika, išdirbimas neasmeninių papročių ir sekimas asmeninių, meilės mistiką skleidžiančių pavyzdžių. Pirmas kelias atatinka spaudimą, antras — troškimą. Abu susitinka mūsų visuomenėse (op. cit. pp. 98—103).

Išdėstęs savo dviejų dorų teoriją, Bergsonas kreipiasi į religiją.

III.

Mūsų autorius pradeda klausdamas, dėlko žmogus, kurs nuo pradžios buvo apdovanotas protu, savo evolucijos pirminiuose laipsniuose ir vėliau laikėsi tokių neprotingų religijų? (op. cit. p. 106). Į tai jis siūlo labai supainiotą atsakymą.

Primitivių religijų patyrime nepamatuoti įsivaizdavimai yra, pabrėžia Bergsonas, visiškai skirtingi nuo mokslo arba meno. Jis duoda šiai įsivaizdavimų rūšiai fabulacijos arba fikcijos pavadinimą (op. cit. p. 111). Fabulacija veikia kaip halucinacija, ir, kaip ši pastaroji, ji stabdo ir varžo mūsų protavimą (op. cit. p. 112). Kokia šio stabdymo funkcija, kam jis reikalingas?

Yra naudinga stabdyti proto veikimą ten, kur protas priima pavojingą mūsų gyvybei kryptį. Protas įsitikina ir nusileidžia nuo savo pretenzijų, jei jam kas nors įrodoma patyrimu. Tai būtų naudinga jam daryti patyrimo iliuziją, kuri gali jį nutraukti nuo žalingų linkmių. Fabulacija turi šios iliuzijos vykdinimo funkciją. Aišku, kad ši funkcija turi prasmę tik ten, kur yra protas. Dėl to nenuostabu, kad fabulacija veikia ir protingą žmogų (op. cit. p. 113).

Vienas tokio fabulacijos naudingumo pavyzdys. Jau žinome, kad primitivios visuomenės realizuoja tamprų ir siaurą socialinį solidarumą, artimą avilių arba skruzdėlynų ir net organizmo celių sujungimo būdui. Bet žmogus vistiek ne tas pats, kaip organizuoti vabalai. Jo uždaviniai negali būti atlikti be proto. O protas gali mums duoti patarimą nepaisyt visuomenės naudų ir ieškoti tik mūsų pačių pasigerėjimo. Tas gali pakenkti socialiniams ryšiams. Šį pavojų reikia atremti. Tai mūsų prote dar yra instinkto liekanos, kurios gali sužadinti vaizduotę, idant ši pastaroji išmanytų priešingus kenksmingoms proto tendencijoms vaizdus. Tie vaizdai įtikina protą kaip pojutiniai suvokimai arba atsiminimai, ir protas jiems pritaria. Ši fabulacija turi religinį pobūdį. Ji yra mūsų prigimties apsaugos reakcija (op. cit. pp. 123—127).

Ir papročiai, sudarą primitivią dorą, tampa religiniais. Socialinės doros uždraudimams priteigiamas draudžiąs subjektas. Vėliau įsivaizduojami draudimų subjektai tampa dievais (op. cit. pp. 128—132).

Panašiai Bergsonas nurodo naudingas fabulacijos funkcijas ir kitoje srityje.

Gyvuliai nežino, kad jie nugaiš. Tik žmogaus protas stebi mirtį aplink, apibendrina šį patyrimą ir daro išvadą apie savo paties mirtį. Bet gyvybės įsibėgėjimo linkmė yra tokia, kad mus kaip ir visą gyvybę nuo mirties išsivaizdavimo atitolintų, kadangi galvojimas apie mirtį galėtų susilpninti ir padaryti lėtesnį gyvybinės energijos judėjimą. Ir mūsų prigimtis čia griebiasi fabulacijos priemonės, ji sukelia pomirtinio gyvenimo vaizdus, kurie mus įtikina ir pašalina pavojų (op. cit. pp. 135—138). Čia kylanti fabulacija priima labai keistas formas, ypač tose primitiviose visuomenėse, kurios yra izoliuotos nuo išorinių įtakų (op. cit. pp. 143—144).

Pasak Bergsono, visose primitiviose religijose vyrauja bendros visoje gamtoje išsiplatinusios jėgos vaizdas. Iš šio vaizdo vėliau kyla sielos

sąvoka. Ryšium su vaizdu po mirties patveriančios mirusių šešėlių egzistencijos kyla sielos nemirtingumo sąvoka (op. cit. pp. 140—142).

Kita religijos versmė. Laukiniai nežino, ar jų mechaniškas veikimas pasieks tikslo ar ne. Jų veikimo pasėkos negali būti pilnai numatytos. Nors implikuotas mūsų proto idealas yra visų priežasčių ir pasėkų žinojimas, tas idealas pasilieka neįvykdytas. Bet gyvybinis įsibėgėjimas negali paisyti nei trukdančių kliūčių nei tikslą pasieksiąs atidėliojimu. Tai jis (arba jo išraiška: mūsų instinktas) veikia į protą, ir tas pastarasis įsivaizduoja jėgas, kurios, taip sakant, taiso gamtą ir jai duoda mums pageidaujamą nukreipimą. Į mechaniškas priežastis ir pasėkas, kurių grandine naudojasi mūsų veikimas, įsibrauja viršmechaniškas mūsų laimėjimo laidas. Taip kyla religiniai vaizdai, kurie yra mūsų prigimties gynimas nuo galvojimo nenumatytų kliūčių tarp mūsų inicijatyvos ir norėto rezultato (op. cit. pp. 145—147). Bergsonas nurodo, kad lošdami mes įsivaizduojame laimę, kaip atskirai esančią palankią jėgą. Tai yra iš senos fabulacijos kyląs netikro pasisekimo laido vaizdas (op. cit. pp. 147—148).

Čia Bergsonas priduria, jog nėra abejonės, kad ir laukiniai, kaip mes patys, tiki į grynai mechanišką priežastingumą. Kitaip jie negalėtų vartoti jokių įrankių. Jie griebiasi viršmechaniškų jėgų tik ten, kur jiems nepavyksta pasiekti jų tikslą mechaniškai. Jei jie apie mechaniškas priežastis nekalba, tai taip tik dėl to, kad jos suprantamos savaime. Jiems neturint mokslo, kurs pagelbėtų praktiškai sunaudoti galvojimą apie mechaniškas priežastis, toks galvojimas jiems yra be jokios naudos. Bet jie randa esant naudinga galvoti apie kitą, viršgamtišką priežastingumą. Tas juos drąsina ir jiems stiprina viltį. Laukinis leido strėlę iš kilpinės, tikėdamas į mechaniškas priežastis, bet ieško viršmechaniško laido, kad strėlė pasieksianti taikinį. Mes kitoje padėtyje. Nors mūsų mokslinis mechaniškų priežasčių pažinimas ir yra apribotas, jo dideli pasisekimai mums įkvėpė tikėjimą į jo potencialinę begalybę (op. cit. pp. 148—149).

Prieš Levy-Bruhl'į, kurs priteigia laukiniams absolutų mechaniškų priežasčių nežinojimą, Bergsonas nurodo, kad jie žino mechanišką, jokių stebuklingų įsikišimų nereikalaujantį tarpusavio negyvų daiktų (pav. vėjo ir medžio) veikimo pobūdį (op. cit. p. 151). Kur atsitiktinas naturalus įvykis turi reikšmę žmonėms (pav. kur krintąs akmuo nukauja žmogų), ir primitivieji neneigia mechaniškų įvykio priežasčių, bet dėl jo ypatingos reikšmės ieško ypatingo proporcingumo tarp priežasties ir pasėkos: žmogaus atžvilgiu svarbioms pasėkoms priteigiamos žmogaus veikimui panašios sąmoningos priežastys. Taip ir mes, mus netyčiomis ištikus nelaimei, įsivaizduojame kaž kokią asmeninę jėgą, kuri tą nelaimę būtų įvykdžiusi (op. cit. pp. 152—155). Levy-Bruhlis mato laukinių minties savybę esant tą, kad jie neigia atsitikimą ir visur mato sąmoningą norą. Bet, nurodo Bergsonas, mūsų pačių atsitikimo sąvokos vartojimas yra netoli nuėjęs nuo laukinių minties. Mes kalbame apie atsitikimą (pav. kritusiam akmeniui nukovus žmogų), kur gamtos mechanizmas veikia tokiu būdu, kad turime įspūdį sąmoningo įsikišimo. Žinome, kad įvykis turi mechanišką priežastį, bet jo sutapimas su svarbumu mūsų atžvilgiu priteigiamas kažkokiai labai neaiškiai galvotai jėgai, kurią neigiame, kilus refleksijai (op. cit. pp. 154—156).

Pradžioje primitivioje sieloje konstatuojamas tik kokio nors gamtoje besirodančio sąmoningo noro vaizdas. Tik vėliau tas noras įgyja asmens pobūdį. Panašiai veikia ir mūsų pačių mintis. Bergsonas cituoja William'o James'o pergyvenimus žemės drebėjimo laiku. James vaizdavosi staigų žemės drebėjimą kaip sujungtą su kažkokiu sąmoningu noru, tai yra su nepilnos asmenybės elementais. Tai ir pas mus, įvykus pavojui, instiktiviai įsivaizduojamas su įvykiu surištas noras, kurį galvojame kaip mūsų saugumo laidą; ta mintis yra labai neaiški (op. cit. pp. 160—166). Mūsų autorius primena, jog prasidėjus pasauliniam karui, jam pasirodė, kad tas karas esąs esybė, ilgą laiką laukusi savo puolimo valandos. Ir čia turime nepilną asmenybę. Toks įvykių instinktivus supratimas suprastina ir lengvina mūsų santykius su jais (op. cit. pp. 167—168).

Ir Bergsonas kartoja (žiūr. aukščiau), kad įgytos individų kokybės neperduodamos paveldėjimu ir kad dėl to mūsų prigimtis nesikeičianti ir esanti ta pati laukinių ir mūsų. Ir dėl to dar mumyse veikiąs, nors ir mokslo nusilpnintas, instinktas gali provokuoti protе fabulacijos įsivaizdavimus (op. cit. pp. 168—172).

Žmonių mėginimas veikti galvotas, sąmoningai norinčias gamtos jėgas yra magija. Kur tos jėgos galvojamos kaip asmenybės, turime religiją. Magija stovi arčiau prie religijos negu mokslo, nes pastarasis remiasi tik mechaniškomis gamtos kokybėmis ir nelaiko ją esant sąmoningą. Magijoje žmogus dirbtiniai pratęsia savo tikslų pasiekimo atžvilgiu nepakankamą mechanišką veikimą. Įsivaizduotos norinčios gamtos jėgos turi stebuklingai padaryti tai, kas nepavyko mechanizmo keliais. Magija yra mūsų norų išorinė išraiška. Tik vėliau ji kristalizuojasi į magiško veikimo ceremonijas ir taisykles. Sakoma, kad magija turi bendrus principus: panašus veikia panašų (veikiama į paveikslą ir spėjama, kad tas galėsiąs paveikti į originalą) arba dalis lygi visam (veikiama į žmogaus kūno dalį, pav. į jo plaukus, ir spėjama taip paveikti į jį patį). Bet šie principai negali apibūdinti magijos. Magijoje nėra sąmoningo principų taikinimo. Yra tik mūsų noras ir mėginimas, turint objekto dalį arba paveikslą, viršgamtiškai veikti mūsų mechaniškoms priemonėms neprieinamą objektą. Magijos taisyklės ateina vėliau (op. cit. pp. 172—179).

Bergsonas priduria, kad jei mes dabar laikome visą gamtą paversta mechaniškiems dėsniams ir jei mes vis dauginame tų dėsnių pažinimą — tai mes prašokame mūsų prigimties ribas. Tai yra galima tik išimtiniai gabių mokslininkų pastangų rezultatu. Bet svarbesnis už tų mokslo žmonių išradimus yra minių sutikimas tuos išradėjus sekti. Šio minių sutikimo neturėjo primitivieji; jį atnešė civilizacija. Kur minios to žingsnio nėra padariusios, jos pasiliko magijos laipsnyje. Bergsonas nurodo, kad ir šiandien, kur mokslas silpnėja, mūsų prigimtyje glūdinčios magijos sąlygos yra iškeliamos aikštėn (op. cit. pp. 180—183).

Lygindamas magiją su primitivia religija, mūsų autorius sako, kad abi yra laidai prieš pavojų arba prieš mūsų naudų patenkinimo nepasisekimą. Magija ieško gamtos sutikimo, o religija — dievų malonės. Kaip aukščiau pažymėta, magijoje įsivaizduotos esybės neturi asmenybės; jos ją įgyja religijoje. (Galime pridurti, kad ir anglų filosofas A. N. Whitehead savo veikale „Religion in the Making" 1926 p. 26 nurodo, kad

religijoje mes raginame (induce) asmeninius dievus, o magijoje verčiame neasmenines jėgas). Dvasios yra pusiaukely tarp dievų ir neasmeninių esybių (op. cit. pp. 184—190).

Bergsonas dar nurodo, kad kultūros pradžioje, mums dar turint netobūlus įrankius, gyvuliai yra stipresni už mus. Jų veikimas mums rodos tikslumo pavyzdžiu. Dėl to jie yra garbinami. Dar reikia pažymėti, kad jų individualybė tirpsta veislėje: sunku skirti vieną individą nuo kito. Todėl jie suvokiami kaip veislės. Čia totemizmo šaknys (op. cit. pp. 192—194).

Bergsonas kalba ir apie kitus fabulacijos motyvus. Pradžioje žmogus pažįsta tik jį tiesioginai liečiančius praktikos reikalus. Auganti refleksija jam rodo, kad jis yra tik taškas pasaulio begalybėje. Kad galėtų apsiginti nuo šios slėgiančios minties, protas gimdo vaizdus visų daiktų nukrypimo į žmogaus reikalus bei jų tikslingumo žmogaus atžvilgiu. Taip mūsų gyvybė sukelia religinius įsivaizdavimus (op. cit. pp. 187—188).

Po aprašytos instinktiviai kylančios religijos, pasak Bergsono, pasirodo nauja religija, apie kurią bus kalbėta žemiau. Seną religiją jis vadina statiška, naują — dinamiška. Priteigdamas aprašytajai religijai statišką pobūdį, Bergsonas pabrėžia jos nekintamumą senų instinktivių tendencijų ribose. Dinamiška religija yra visiškai naujas laipsnis, neturįs nieko bendra su tuo, kas buvo pirmiau. Nėra laipsninės plėtotės nuo vienos į kitą, nors ir yra mišrios tarp abiejų stovinčios formos (op. cit. pp. 189, 198).

Bergsonas dar duoda eilę pažymėjimų apie statiškos religijos ir ypač fabulacijos esmę.

Jis nurodo, kad vaizduotė dirba ne tik religinėje fabulacijoje, bet ir mene, ir kad ir ten su įsivaizduotais objektais elgiamasi kaip su realiais. Vaikai savo žaisluose ir žiūrėtojai teatruose liudija apie šį įsivaizdavimo objektams realybę priteigiantį nusistatymą. Bergsonas mano, kad šios tendencijos mums buvo naudingos fabulacijoje, kad turėjo mus apsaugoti nuo galimų mūsų proto nukrypimų, ir kad jos dabar veikia be jokios naudos žaisluose ir t.t. (op. cit. pp. 207—210).

Kalbėdamas apie statiškos religijos turinį, Bergsonas pabrėžia, kad dievų daugybė ir įvairybė buvo tik atsitiktinas statiškas religijos momentas. Atskiri dievai atstovauja bendram dieviškumui. Bergsonas čia kalba apie slaptą monoteizmą (op. cit. pp. 210—213).

Sudėdamas savo išvadas, Bergsonas sako, kad statiška religija yra mūsų prigimties reakcija prieš proto linkmes, kurios gali įvesti iširimą į visuomenę ir nusiminimą į asmenį. Veikdama prieš porą, ta instinktivi reakcija vistiek naudojasi protu, nors ir neplaukia iš jo. Bergsonas prideda, kad statiška religija stiprina visuomenės pastovumą ir solidarumą. Duodama dorai ypatingą viršgamtišką sankciją, ji turi dorovinę funkciją. Be to, galima kalbėti ir apie jos tautines funkcijas (op. cit. pp. 214, 217—220, 225).

IV.

Bergsonas eina dėstyt kitos, dinamiškos religijos teoriją.

Jis pradeda nurodymu, kad žmogus yra gyvybinės evolucijos prasmė, kad žmoguje ji yra pasiekusi aukščiausį laipsnį. Gal būt, kai kuriuose kituose pasauliuose (pav. kitose planetose) yra pasiektas dar aukštesnis laipsnis. Bet tai galima tik ten, kur gyvybinė evoliucija sutiko iš materijos pusės mažiau pasipriešinimo kaip pas mus (op. cit. pp. 225—226).

Mūsų protas yra mūsų būdingiausias pažymys. Bet jau buvo nurodyta, kad protas mums gali kenkti, vesdamas mus į egoizmą ir nusiminimą. Ar negalima būtų nugalėti šias ydas, stiprinant protą platesne intuicija, kuri gali būti teoriška, bet savo esmėje yra praktiška? Bergsonas dar primena, kad protas pažįsta tik galimumus, tuo tarpu, kad intuicija pažįsta realybę (žiur. aukščiau) (op. cit. p. 226).

Tokia intuicija, tvirtina Bergsonas, yra galima. Siela gali intuicijoje pažinti patį gyvybės ir jos evolucijos principą. Ir jai nereikia klausti, ar tas principas yra transcendentinė viso realaus Priežastis ar tik jos žemiškas antspaudas. Siela jaučia, kad į ją įsibrauja esybė didesnė už ją, bet jos asmenybė toje esybėje nenuskęsta. Tas principas, arba ta esybė, yra Meilė, ir susirišdama su jąja siela džiaugiasi, jausdama susijungimą su visa gyvybe (op. cit. p. 226). Ji įgyja pasiryžimą pasiduoti visuomenei, kuri apimtų žmoniją, ir ją mylėti meilėje to, kas yra visos žmonijos kaip ir visos gyvybės principas (op. cit. pp. 226—227).

Čia rastume kitus laidus negu tie, kuriuos duoda statiška religija. Nebepasiliktų jokio neramumo dėl asmeninės ateities. Sielai, kuri paleidžia atskirus daiktus ir susiriša su bendru gyvybiniu principu, tai yra žemos vertės rūpestis. Ramumas pasiekiamas aukštesniu keliu. Bet vistiek laimimas tas pats rezultatas, kaip statiškoje religijoje. Ir dėl to galima ir čia kalbėti apie religiją. Bet ši religija yra dinamiška. Jos kelias yra mistikos kelias (op. cit. p. 227).

Mistikas pasiekia tikslą, kurį trokšta pasiekti kovodama su materija gyvybės evolucija: gyvybės principo intuicijoje nugalimi individų skirtumas ir jų materialinis pobūdis. Tas laipsnis yra prieinamas tik išrinktiems genijams. Jie yra aukštesnis evolucijos laipsnis negu žmogus (žiūr. aukščiau) (op. cit. pp. 228).

Statiška religija daug skolinasi iš dinamiškos, ir taip kyla (kaip jau pastebėta) mišrios religijos. Karo metu kiekviena kariaujanti valstybė šaukiasi savojo Dievo, bet Dievas, kurį jos šaukia, yra bendras visiems žmonėms, ir jei visi žmonės turėtų galimumo Jį pažinti, nebūtų karo. Čia matome dinamiškos religijos Dievo idėją ryšium su reiškiniais, kurie jai yra svetimi. Mišrių religijų svarbumas tas, kad jos padeda auklėti žmonėse gabumą priimti dinamiškos religijos pamokymus (op. cit. pp. 229—230).

Mistika, ši dinamiškos religijos versmė, mums duoda kontaktą su gyvybiniu įsibėgėjimu, su tuo, kas sudaro gyvybės evoliuciją. Šis įsibėgėjimas, pasak Bergsono, eina iš Dievo, jei jis nėra pats Dievas. Susirišimas su šiuo principu išvedą mistiką iš materijos ribų. Statiška religija dar yra

gamtoje. Dinamiška religija jau yra kitapus gamtos sąlygų (op. cit. pp. 235—238).

Mistikos pradžią randame, pasak Bergsono, graikuose. Ji klesti Plotino galvosenoj. Bet nors šio pastarojo mistika ir pasiekia Dievo regėjimą, jam trūksta tos veikiančios dvasios, kurioje žmogaus valia sutampa su Dievo valia (op. cit. pp. 234—236). Indijoje mistika kyla „yogu" sistemoje. Bet ir indų mistikai (įskaitant bramanizmą ir budizmą) trūksta veikimo dvasios ir veiklios meilės (op. cit. pp. 238—241). Dėlto Bergsonas graikų ir Indijos mistiką laiko nepakankamą. Tikriausia mistikos išraiška randasi, Bergsono manymu, krikščionybėje, kurioje ji gimdo drąsų ir energingą veiklumą, sujungtą su dideliu sveiku protu, paprastai ir kukliai nugalintį painiausias situacijas (op. cit. pp. 243—244).

Duodamas bendrą mistikos apibūdinimą, Bergsonas sako, kad jos galutinis punktas yra Dievo ir žmogaus valių tolygybė (op. cit. p. 245). Mistiko siela yra Dievuje ir Dievas yra mistiko sieloje. Visos neišsprendžiamos problemos nyksta. Nebėra jokio atstumo tarp minties ir jos objekto, tarp meilės ir to, kas yra mylima (op. cit. p. 246). Iš kitos pusės, kur siela jaučia, kad valios sutapimas su Dievo valia nepilnas, ji nerimastauja ir kankinasi dėl nepasisekimo laimėti tolygybę (op. cit. pp. 246—247). Bet, nežiūrėdama nepasisekimų, siela vis turi viltį pasiekti pilną vienybę su Dievu. Ta viltis žadina be galo stiprų sielos įsibėgėjimą. Šio įsibėgėjimo valdoma siela yra tinkama plačiausioms pastangoms. Žmogus tampa Dievo įrankiu ir žino kaip paprastai ir lengvai daryti tikslui atatinkamus sprendžiančios reikšmės daiktus (op. cit. pp. 247—248).

Jei mistikos energija yra be ribų, tai taip yra dėlto, kad ji eina iš visų jėgų versmės: iš paties gyvybinio įsibėgėjimo (op. cit. p. 248). Jausdami Dievo veikimą, vardu to veikimo veikią į žmones mistikai nėra išdidūs. Kaip aukščiau pastebėta, jie yra kuklūs. Tas kuklumas atatinka tarpusavį santykį su Dievišku kuklumu (op. cit. pp. 248—249).

Mylėdamas Dievą, mistikas myli ir Dievo mylimą žmoniją (žiūr. aukščiau). Ši meilė nėra tik racionalinis žmonių lygybės ir brolybės pripažinimas, bet veiklus įsitikinimas (op. cit. pp. 249—250).

Šios meilės platumas yra priešingas mus pagimdžiusios gamtos tikslams, nes gamta norėjo tik mūsų solidarumo su mūsų grupe arba šalimi. Mūsų instinktas veda tik į šių siaurų solidarumų susidūrimą bei kovą. Žmonijos meilė, atvirkščiai, nėra instinktivi. Ir negalima pasakyti. kad ji esanti racionali, protinga. Jos šaknys yra ten, iš kur pareina ir protas ir instinktas. Ji sutampa su Dievo kuriančia Meile. Ji yra metafizinė, netik dorovinė. Žmogus toje meilėje virsta aukštesniu negu žmogus. Jos kryptis sutampa su gyvybinio varžto kryptimi. Dar daugiau: ji yra tas varžtas (op. cit. pp. 250—251).

Apimti tos mistiškos meilės žmonės galėtų sudaryti Dievišką žmoniją. Yra du galimu keliu tam rezultatui pasiekti. Vienas rodosi, sako Bergsonas, galimume, kad mašinų plėtotė mus galų gale išlaisvintų nuo materialinių rūpesčių. Iš kitos pusės, jis pripažįsta, kad mašinos galėtų mistiką ir trukdyti. Kitas kelias yra pavesti mistiką išrinktoms mažumoms, kol, materialinėms sąlygoms pakitėjus, atsirastų platinimo galimumų. Berg-

sonas nurodo, kad praktikoje mes konstatuojame antrą kelią, ir primena vienuolynus (op. cit. pp. 251—253).

Kalbėdamas apie mistikos praktišką vaidmenį, Bergsonas nurodo, kad ji susija su statiškos religijos formomis, iš vieno šono, ir pasiduoda racionalizacijai filosofinio protavimo išdirbtų sąvokų schemose, iš kito šono. Mistika galėjo skleistis ir veikti tik šių įtakų ribose (op. cit. pp. 254—256).

Ir mūsų laikų dorovinė pažanga yra, pasak Bergsono, tos mistikos padarinys. Dorovinė pažanga stengiasi sukūrti Dievišką žmoniją. Jos versmė yra, sako Bergsonas, Evangelijos, kurios tęsė žydų pranašų darbą. Šių pastarųjų, pasak Bergsono, santykiams tarp Dievo ir žmogaus trūko ankštumo ir intimumo. Bet jų pamokyme atsiranda mistikai reikalingų elementų: jų aistringas teisingumo ieškojimas yra įkvėpęs vėlesnei mistikai didžiausią vis augančio išsiplatinimo energiją (op. cit. pp. 256—257).

Bergsonas kreipiasi į mistikos teorišką vaidmenį, spręsdamas Dievo egzistencijos ir prigimties problemą (op. cit. p. 257).

Jis dėsto bendrą gnoseologijos principą, kad objektas egzistuoja, jei jis yra arba gali būti suvoktas, tai yra duotas realiame arba galimame patyrime. Galima išgalvoti kokį nors objektą ir galvoti apie jį (pav., matematinėje konstrukcijoje). Bet tik patyrimas gali įrodyti, kad objektas egzistuoja ne tik kaip idėja, bet ir kaip nepriklausoma nuo idėjų realybė. Jei Dievas yra, Jis turėtų būti tokia patyrimui prieinama būtis. Neprieinamas patyrimui Dievas yra ne tas, kas yra pripažįstama Dievu išrinktų mistikų arba žmonių daugumos. Tikra religija, kaip statiška taip ir dinamiška, laiko Dievą galintį santykiauti su mumis (op. cit. pp. 257—258).

Apie Dievo egzistencijos patyrimą kalba mistikai. Sakoma, kad šis patyrimas esąs tik individualus ir neprieinamas visiems ir kad dėlto juo negalima remtis. Bet šis argumentas nepamatuotas. Ir mokslo pripažintas patyrimas nevisuomet prieinamas daugeliui tyrinėtojų kartoti ir kontroliuoti. Vieno tyrinėtojo kelionės patyrimo užtekdavo žemėlapiui ir mokslui pakeisti. Tik paskui kiti mėgindavo tą patyrimą patikrinti. Ir mistika laiko iš principo galimą jos patyrimų pakartojimą. Bergsonas priduria, kad įvairių mistikų liudymų sutapimas nurodo į tolygią intuiciją (op. cit. pp. 262—265).

Mistikų patyrimas mus įtikintų, kad ir kitu keliu, pojutiniu patyrimu ir jame pagrįstais protavimais, mes prieitume prie išvados, jog išimtinis susijimas su transcendentiniu Principu yra galimas (op. cit. p. 265).

Biologija, sako Bergsonas, nurodo gyvybinį įsibėgėjimą. Tai yra energija, kuri yra kaip instinkto taip ir proto versmė. Instinktas bei intuicija ir protas yra du žinojimo keliu. Mes esame protingi, bet nesvetimi ir intuicijai, ir kartais ji mums leidžia įsižiūrėti į mūsų gyvybės gelmes, į bendrą gyvybinį įsibėgėjimą. Gal būti, tai pavyko mistikams (op. cit. pp. 266—267).

Mistikai tvirtina, kad Dievas yra Meilė ir meilės objektas. Ta Meilė apima ir prašoka protą. Ji yra kaip tos pirmiau minėtos protą prašokančios emocijos, iš kurių gimsta idėjų kūryba. Aukšta kūryba yra ta, kuri, nors naudojasi jau duota žodžių medžiaga, vis tiek kuria naujas formas; kalbos medžiaga varžo, bet negali sustabdyti kūrybinio darbo. Tokiuose

reiškiniuose mistikas gali numatyti kūriančios Dieviškos Meilės vaizdą (op. cit. pp. 270—273).

Ši Meilė neturi objekto, kaip aukšta muzika, kuri išreiškia meilę, bet be apibrėžto mylimo objekto. Iš kitos pusės, visiškai be objekto negalima apsieiti; ir mistikai, protaudami apie savo intuiciją, sako, kad Dievas myli mus, kaip mes mylime Jį (op. cit. p. 273).

Dievo per meilę kūriąs veikimas yra kurimas mylinčių ir kuriančių esybių, tai yra esybių, kurios turi kūrybinio galimumo. Dievas kuria kūrėjus (op. cit. p. 273). Materija ir žemesnės gyvybinės veislės buvo būtinos aukštesnių mylinčių žmonių pasireiškimo sąlygos, nors ir galima, kad kitose planetose evolucija buvo kitoniška. Jei Meilė yra kurianti energija, materija įneša skirtumą tarp Kurėjo ir kūrinių. Įvairūs sukurti pasauliai atatinka simfonijos tonus, sujungtus viena į juos įkvėpta emocija. Kaip jau pasakyta, pasak Bergsono, kuriančią Dievišką Meilę reikia suprasti kaip panašią į mūsų kūrybines emocijas (op. cit. p. 275).

Jei kuriančio įsibėgėjimo vienybė buvo suskaldyta materijos, mistikai gali sulaužyti materijos pasipriešinimą ir surasti Dievą (op. cit. pp. 275—276).

Dinamiškos religijos teorijos dėstymo pabaigoje, mūsų autorius prideda dar kai kurias pastabas.

Nereikią manyti, kad žmogus yra menka esybė, kuri negalėtų būti svarbi Dieviškos kūrybos atžvilgiu. Mūsų dvasia apima viską, su kuo turi reikalo; suvokdami žvaigždes, mes einame iki žvaigždžių. Be to, reikia turėti galvoje, kad erdvės begalybė neturi mus stebinti: ji yra paprasta ir ribota ją kūriančio Dievo akyvaizdoje (op. cit. pp. 276—279).

Bergsonas dar liečia blogio ir kentėjimo klausimus. Kaip jie galėjo kilti iš Dievo, kuris yra geras? Bet tai yra klaidinga pradėti protavimą su nepriklausoma nuo patyrimo Dievo sąvoka ir paskui klausti, kodėl patyrimas jai neatatinka. Reikia imti Dievo sąvoką iš patyrimo. Tokia sąvoka apimtų viską, kas egzistuoja (op. cit. pp. 279—282) (Galime pridurti, kad panašią mintį yra gynęs jau H u m e' a s).

Ir apie sielos prigimtį, sako Bergsonas, reikia protauti, remiantis ne tuščiomis sąvokomis, bet patyrimu. Patyrimas nurodo į sielos nepriklausomybę nuo kūno (nuo smagenų) (žiūr. aukščiau). Dėlto reikia laikyti esant galima, kad ji tebegyvena ir kūnui sunykus. Ar tas jos gyvenimas sutampa su mistikų pergyvenimais? To klausimo dar negalima išspręsti (op. cit. pp. 282—283).

V.

Paskutiniame savo knygų skyriuje Bergsonas dėsto bendrus jo protavimų rezultatus ir daro praktiškas išvadas.

Jis kartoja, kad gamta mus sukūrė pavestus mūsų grupei, kaip skruzdėlės yra pavestos skruzdėlynui. Nors protas ir laisva asmeninė valia mus skiria nuo skruzdėlių, betgi mūsų visuomeninės prievolės yra labai artimos skruzdėlyno tvarkai ir net negyvos gamtos reiškinių būtinybei. Statiška religija stiprina tas prievoles prieš individualaus protavimo ardančias įtakas. Tik vėlesnis „atidarytosios" doros veikimas gali pakelsti tą

mums gamtos įkvėptą visuomeninę „uždarytąją“ dorą (op. cit. pp. 287—288, 293, 296).

Perėjimas iš „uždarytosios“ į „atidarytąją“ dorą yra ne laipsninis, bet staigus. Jis įvyksta išrinktų asmenybių įtakoje. Jis niekuomet ne pilnas, ir vėlesnės visuomenės dar dalinai „uždarytos“ (prigimtis primityvaus ir vėlesnio žmogaus ta pati). Išrinktųjų dvasinių vadų veikimas kuria ne tik naują dorą, bet ir naują, dinamišką religiją, įeinančią į kompromisus su sena religija (op. cit. pp. 288—289, 293—296).

Bergsonas dar pabrėžia, kad racionalinės dedukcijos dora arba religija yra netikra. Ji plaukia iš kitų versmių negu protas ir tik juo naudojasi. Protas negali mums uždėti jokių prievolių (op. cit. pp. 291—292).

Apibūdindamas mūsų socialinę prigimtį, Bergsonas tvirtina, kad ji yra pritaikinta mažoms visuomenėms (dėlto sunku valdyti dideles valstybes). Mūsų prigimtį atatinka karai tarp tų visuomenių. Gyvenimo sąlygos darė karus neišvengiamus (op. cit. pp. 297—298).

„Uždarytosios“ grupės reikalauja absolutaus klusnumo. O tas klusnumas reikalauja įsakančių vadų. Bet jei mūsų prigimtis reikalauja, kad būtų vadai, ji neskiria žmonių į vergus ir ponus. Kiekviename žmoguje yra ir tendencija valdyti ir tendencija klausyti (obéir), nors daugumoje pastaroji tendencija stipresnė. Kad valdymo gabumai yra labai išsiplatinę, rodo revolucijos, kur iki šiolei klusnūs žmonės netikėtai pasirodo vadais (op. cit. pp. 299—301). Prigimtis norėjo vadų be gailestingumo (Taip, antai, avilyje bitės žudo nebereikalingus patinus). Dar ir šiomis dienomis žmogžudystė yra politikos ultima ratio ten, kur civilizacija neperstipri (op. cit. pp. 301—302).

Vyraujanti „uždarytosios“ visuomenės klasė yra pilna įsitikinimo, kad jai priklauso pirmenybė. Tas įsitikinimas dažnai turi religinį pobūdį. Šiam išdidumui nusilpus, prasideda aukštos klasės nusileidimas žemesnėms klasėms. Ateina demokratija ir atneša „atidarytąją“ dorą, laisvę, lygybę ir brolybę. Prieš ją stovi autoritetas, hierarchija ir nekintamumas „uždarytosios“ visuomenės. Kovodama prieš „uždarytąją“ visuomenę, demokratija kovoja prieš gamtą (op. cit. pp. 302—306).

Ir šiandien neišnyko glūdintieji „uždarytoje“ visuomenėje karo galimumai. Šiandien, kaip ir iki šiolei, gaminame mechaniškus įrankius. Ta gamyba remiasi nuosavybe, o nuosavybė provokuoja kovą tarp konkurentų. Bergsonas priduria, kad ši kova negalima be kovos instinkto, kurs veiktų ir be ekonominių motivų. Dar ir šiandien jaučiama neapykanta svetimtaučiams, ypač kaimynams. Dar ir šiandien kovojama dėl ekonominių motivų, ypač beginant jau pasiektą turtingumo laipsnį. Apie buvusių karų žiaurumus pamirštama. Mokslo pažanga didina karo pavojingumą (op. cit. pp. 306—310). Dar stiprios „uždarytųjų“ visuomenių savybės priešinasi mėgint taikiu būdu pašalint konfliktus (op. cit. pp. 310—311).

Karo pavojų, sako Bergsonas, dar aštrina kai kuriose šalyse vis augąs gyventojų skaičius ryšium su neapdirbtų medžiagų stoka ir su ieškojimu vis didesnės ekonominės gerovės ((komforto ir t.t.) (op. cit. pp. 311—312).

Taip kyla klausimas, ar negalima būtų tą nepasotinamą ekonominį godumą numalšinti? (op. cit. p. 314). Pasak Bergsono, toks numalšinimas būtų galimas. Jis nurodo, kad evolucijos istorijoje yra daug pavyzdžių

vienos tendencijos skaldymosi į dvi. Taip, antai, pradžioje neapibrėžtas veikimo tipas skaldosi į refleksus ir valią, į protą ir instinktą. Tarp tokių galimumų žmogus svyruoja: pirma, jis seka vieną iki galo su aistringa energija, o paskui renka kitą ir seka ją su lygia aistra. Bergsonas kalba apie socialinį „dvigubo įtužimo dėsnį" (loi de la double frénésie). (Jis priduria, kad tas dėsnis netikras, kadangi mes laisvi). Tai tas dėsnis gali būti pritaikintas mus dominančiam klausimui. Materialinės gerovės ieškojimas buvo žmonijos aistra nuo 15-jo šimtmečio. Bet galų gale žmonija jį atmes ir grįš į paprastumą (op. cit. pp. 318—323). Gal būti medicina ir fiziologija įrodys, kad ir sveikatos atžvilgiu yra kenksminga turėti per daug materialinių naudų, kad valgių suprastinimas ir visokių erotiką erzinančių akstinų pašalinimas būtų labai pageidaujami (op. cit. pp. 324—326).

Jei materialinės kultūros augimas ir ypač mašinų išradimas apsiribotų palengvint mūsų darbus, galima būtų palaiminti mašinizmą, kaip sudariusį geriausias sąlygas dvasinei plėtotei. Bet dalykas stovi kitaip. Mašinizmas yra padidinęs mūsų naudas ir įnešęs į gyvenimą vis didėjančią painiavą (op. cit. pp. 330—332).

Tačiau Bergsonas priduria, kad mašinizmo augimas sutapo su stiprėjimu demokratijos, o šios pastarosios tikra versmė yra mistika su jos veiklia meile. Bet tarp mistikos ir mašinizmo yra dar artimesnis santykis, kadangi mistika reikalauja mašinizmo, kaip priemonės išlaisvinti žmoniją ir ją prirengti jos aukštesniems pašaukimams (žiūr. aukščiau) (op. cit. pp. 333—334). Ir mūsų autorius tikisi, kad mašinos padės mistiškai kelti išvaduotą žmoniją iki viršžmogiškų tikslų, kurie yra mistikai esmė. Žengdama pirmyn mistika nugalės nekintamą iki šiolei egzistavusių apribotų visuomenių tvarką (op. cit. pp. 337—338).

Mūsų sąmonė ir organizmas yra jų prigimtyje pritaikinti ribotiems praktikos reikalams, kurie išskiria viską, kas tai praktikai nepriklauso. Bet šios ribos gali būti pralenktos, ir tuomet tampa galimi ir vadinamieji okultiniai fenomenai (telepatija ir kiti). Ir atsidaro galimumo įsižiūrėt į anapusinį pasaulį (l'au-delà). Dabartiniai žmonės yra ieškotojai paviršutinių pasigėrėjimų ir dėlto negali rimtai galvoti apie šiuos daiktus. Jei būtume tikri dėl platesnės realybės, nebepaisytume tų žemiškų pasigėrėjimų. Jų vietoje turėtume džiaugsmą. Šį džiaugsmą gali mums duoti mokslinis anapusinių fenomenų tyrinėjimas ir mistiška intuicija. Pasiekti šį laipsnį — reiškia pakeisti mūsų prigimtį. Tai keblus uždavinys. Ar tik gyvensime arba padarysime naują didelę pastangą, kad išsipildytų mūsų atkakliai besipriešinančioje planetoje esminga funkcija pasaulio, kurs yra mašina gaminti dievus? (op. cit. pp. 340—343).

VI.

Prieš pradedant mėginimą įvertinti Bergsono doros bei religijos filosofijos svarbiausias mintis, reikėtų pasakyti trumpą žodį apie mūsų autoriaus senesniuose darbuose išdėstytas pažiūras. Mes kalbėsime tik apie tas aukščiau minėtas Bergsono pažiūras, kurios turi reikšmę jo dorovinei ir religinei filosofijai. Šios pažiūros sudaro Bergsono sistemos centrą, iš kurio plaukia žymi dalis jo atskirus klausimus liečiančių minčių.

Labai didelis Bergsono filosofijos nuopelnas yra jo įvairiais būdais atliktas mūsų sielos savarankumo ir originalumo įrodymas. Prieš tuos, kurie laiko mūsų sielos procesus pavergtus nelaužomiems gamtos dėsniams, jis nurodo, kad sielos ypatybės svetimos griežtam priežastingumui. Prieš materialistus, kurie psichinę realybę daro beveik nebūtimi arba šešėliu tikresnės būties — smagenų — jis nurodo, kad smagenys negali būti sielos reiškinių pagrindas ir kad psichinė realybė nuo jų nepriklauso, nors su jomis surišta.

Taip pat reikia laikyti labai nuopelningą Bergsono įrodymą, kad nėra galima mechaniškai ir materialistiškai išaiškinti biologinę realybę visuose jos aspektuose. Ir čia Bergsonas sėkmingai atrėmė pretenzijas materializmo, laikančio save nenuveikiamu tiesos monopolistu. Jei ir kiti šioje srityje daug padarė, pav., vokiečių filosofai Hans Driesch'as ir Erichas Becher'is, Bergsono mintis buvo, gal būti, ryškiausia ir įtakingiausia.

Bet įsižiūrint į Bergsono sistemos ypatybes, sunku nepripažinti joje esant ir neabejotinų trūkumų.

Jei Bergsonas neigia psichinės ir biologinės realybės materialinį ir mechanišką determinavimą, tai jis tai daro priteigdamas ir psichinei ir biologinei realybei pobūdį kokybių, kurios yra nepaliaunamybės neapibrėžtos, ir kurios be jokio dalių skyrimo braujasi į vieną kitą. Biologinę nepaliaunamybę jis sulygina su psichine ir randa jų skirtumą tik, kad materija įveda į biologinę realybę jos dalių ir ypač atskirų gyvų individų atskirą būtį. Bet materija, kuri įveda dalinamumą į nedalomąją biologinę nepaliaunamybę, pasak Bergsono, pati yra nepaliaunama ir, iš tikrųjų, niekuo nesiskiria nuo psichinės nepaliaunamybės, kadangi ji susideda iš vaizdų (images), kurie mūsų suvokimuose gali tapti psichiniais; tik mūsų protas, sako Bergsonas, tai yra mūsų sielos veikimas, dirbtinai įneša į nedalomąją materialinę nepaliaunamybę jos dalių skyrimą.

Šiokiam pasaulivaizdžiui nelengva pritarti. Bergsonas identifikuoja biologinę nepaliaunamybę su psichine ir tvirtina, kad abi yra neerdvinės, ir kad erdvinis pobūdis ir dalių skirtumas yra įvedimas į biologinę nepaliaunamybę tik jos santykiavimu su materija. Bet biologinė realybė, jei ir turi psichinius pagrindus, yra ištęsta erdvėje (gyvybinių reiškinių erdvinis ištęstumas yra biologinių individų skirtumo sąlyga) ir sudaro materialinės realybės dalį. Dėlto identifikavimas biologinės realybės su psichine visiškai neleistinas. Be to, kaip galima tvirtinti, kad erdvė ir dalinamumas įnešami į biologinę realybę tik jai svetimos materijos? Bergsonas skelbia, kad ir pati materija yra nedaloma nepaliaunamybė. Tai kaip dalinamumas gali kilti iš dviejų nepaliaunamų ir nedalomų realybių susidurimo? Iš kitos pusės, pasak Bergsono, dalinamumą materijon įneša mūsų protas, tai yra psichinė būtis. Tai iš vienos pusės materija įneša dalinamumą į psichinę realybę, iš kitos — atvirkščiai. Kaip suderinti šiuodu tvirtinimu?

Be to, jei psichinė ir biologinė realybė neturi dalių — kaip išaiškinti psichinių subjektų skirtumą?

Labai kebli yra bendra sunkenybė, kad nei materijos nei sielos realybė negali būti galvojama kaip nepaliaunamybė be skirtingų dalių. Jei ir tiesa, kad psichinių arba materialinių realybių dalys pereina ir įsibrauja į vieną

kita, tai neišskiria jų dalių skirtumo, bet, atvirkščiai, jo reikalauja. Kaip galima sakyti, kad A pereina į B, jei nėra jokio skirtumo tarp A ir B. Sienos tarp realybės dalių gali būti neapibrėžtos. Bet jų skirtumas yra būtinas.

Yra pažymėtina, kad savo centrinę gyvybinio įsibėgėjimo sąvoką Bergsonas apibūdina neaiškiai. Jis biologiniam įsibėgėjimui priteigia grynai psichinį pobūdį. Bet jei įsibėgėjimas yra tolygus su biologine realybe, jis turi būti ir materialinis, nes, kaip nurodyta, biologinė realybė turi ir materialinį aspektą. Tai koks yra biologinio įsibėgėjimo tikras santykis su materija? Kokiu santykiu jis tovi su atskiromis, individualiomis biologinėmis realybėmis? Ir, didžiausias klausimas: kokius santykius jis turi su bendru realybės Pamatu, su Dievu?

Ir Bergsono intuicijos teorija kelia abejonių. Intuicija, pasak Bergsono, tiesioginai pažįsta materialines realybes ir, be to, kitų individų sielas. Iš kitos pusės, ji mus įgalina nugalėti mūsų proto sąvokų ribotumą ir pasiekti platesnes, protui, kaip tokiam, nesuprantamas sąvokas, pav., nepaliaunamybės sąvoką. Čia prisieina paklausti, ar sąvokų pažinimas, kurio pasiekimas rodosi protui sunkus ir nepilnas, yra dėlto neracionalinis, neprotingas pažinimas. Nieko nuostabaus, jei protas sutinka kliūčių, tyrinėdamas savo sąvokas (pav., matematikoje). Apie tai kalbėjo jau L e i b n i t z' as. Ir visiškai nereikalinga tų sunkenybių nugalėjimą skirti kitai neracionalinei pažinimo rūšiai. Dar klausimas. Pojučiais suvokiant, intuicija, pasak Bergsono, pažįsta p a č i u s daiktus. Ar tai galima tvirtinti ir apie bendrų sąvokų intuiciją, ypač imant galvon bendrų filosofinių pažinimų ginčytiną ir negalutinį pobūdį?

VII.

Bergsono doros ir religijos filosofijoje randame daug aukštos vertybės minčių.

Bergsono doros filosofijoje girtina, kad jis ją įveda į jo bendros metafizikos ribas. Jis suriša mokslą apie tai, kas turi būti, su mokslu apie tai, kas yra. Tokiu būdu dora neisoliuota nuo bendros pasaulėžiūros, kaip tai dažnai atsitinka.

Tą patį reikia pasakyti ir apie Bergsono pažangos sąvoką. Pažangos sąvoka dažnai priimama arba atmetama be filosofinės kritikos, kartais ryšium su optimistiniu arba pesimistiniu ūpu. Bergsono pažangos sąvoka surišta su bendra metafizika.

Svarbų reikia pripažinti Bergsono skyrimą tarp dviejų doros lyčių. Dora, jungianti žmogų su ribota grupe ir dora, kuri jam atidaro santykiavimą su visa žmonija — yra du skirtingu dalyku. Tiedviem dorom duoti pavadinimai „uždaryta“ ir „atidaryta“ yra labai pavykę. Labai gerai nurodytas skirtumas tarp „spaudimo“ ir „troškimo“ momentų doroje.

Reikia paminėti dar vienas Bergsono doros filosofijos nuopelnas.

Etika negalima, jei priimame materializmą. Jei vienintelė realybė yra materija, jei nėra jokios nematerialinės būties, jei nėra psichinės realybės, jei nėra sąmoningų asmenybių, tai negali būti noro, negali būti pastangų, negali būti atsakumo, negali būti doros. Visų įvykių būtinumas,

kurį skelbia materializmas, šalina laisvas pastangas. Materija negali norėti ir stengtis. Dora negali būti pamatuota, išeinant iš materialistinių pažiūrų. Pripažindamas dvasios savarankišką būtį ir laisvę, Bergsonas duoda dorai gerus pagrindus.

Dar kitas dalykas. Doros pamatavimo galimumui gręsia ne tik materializmas, bet ir Kanto filosofijos tradicijose glūdįs gnoseologinis idėalizmas, kurs neigia realybę, egzistuojančią nepriklausomai nuo ją galvojančio proto. Ši doktrina reiškia, kad nėra nieko realaus, kadangi realūs yra tik tie daiktai arba reiškiniai, kurie y r a nepriklausomi nuo minties. Bet jei nėra realybės, tai nėra ir norinčių subjektų, nėra realaus materialinio pasaulio, kuriame jie santykiauja, nėra prievolių, kurios implikuoja šiuos subjektus ir materialinį pasaulį, kuriame jie gyvena, nėra dorovinio veikimo priemonių ir jam besipriešinančių pagundų bei kliūčių, kurios yra visos surištos su materialine realybe. Gnoseologinis idėalizmas naikina doros galimumą. Bet Bergsonas yra realistas. C h e v a l i e r (op. cit. p. 44) pabrėžia jį veikusią realistinės anglų filosofijos įtaką. Šis jo sistemos bruožas yra palankus pamatuot dorovinę filosofiją.

Kai kurios mūsų autoriaus etikos ypatybės kelia abejonių.

Pažįstant „uždarytos“ ir „atidarytos“ doros skirtumą, negalima neigti, kad jos turi daug bendro. Lengva pastebėti, kad jas jungia loginis santykis, o šiame santykyje, gali būti, randasi ir jų psichologinės evolucijos šaknys. Bendros, visos žmoniją apimančios prievolės yra apibendrinimas siauresnių, vienai grupei rezervuotų prievolių. Jei mes mylime arba gerbiame tik grupės narius, tai, iš tikrųjų, mes šiuo atveju mylime ir gerbiame potencialiai v i s u s: mūsų grupė, siaurose ir siaurinančiose gyvenimo aplinkybėse, mums atstovauja visą žmoniją. Kitų grupių žmonės — svetimi ir nesuprantami arba nežinomi arba pamirštami ir dėlto beveik nepripažįstami žmonėmis. Galima sakyti, kad jie mums beveik nežmonės. Reikia pridurti, kad šis išskyrimas iš dorovinių prievolių sferos gali kreiptis ne tik prieš kitas grupes, bet ir prieš mūsų pačių grupės nuskriaustus elementus. (Dėlto klaidinga kalbėti, kaip tai daro Bergsonas, apie pilną solidarumą „uždarytose“ grupėse). Iš kitos pusės, ir plačiausia „atidaryta“ dora praktikoje, jei ne teorijoje, ką nors daugiau arba mažiau išskiria (negyvąją gamtą arba gyvulius). Kas išskiriama iš prievolių sferos, yra kartais tik atsitiktinas daiktas. Grupių sienoms kintant, nauji nariai, vakar svetimi, įeina į grupę. Ir, atvirkščiai, grupei suskilus, grupės nariai tampa svetimais. Šis patyrimas gali ir maža išlavintam protui palengvinti perėjimą į „atidarytosios“ doros supratimą, nors yra daug socialinių sąlygų, šį supratimą trukdančių.

Dar reikia pastebėti, kad jei primitivioj dorovėj vyrauja „spaudimas“, o vėliau vis platinasi „troškimas“, tai negalima neigti, kad „spaudžiančios“ įstatymų taisyklės turi savo uždaviniu laiduoti psichologinę ir socialinę harmoniją, kuri yra visų socialinių pastangų ir siekimų pagrindas. Dėlto įstatymas turi vietą ir aukščiausios socialios doros viršūnėse. „Spaudimas“ yra reikalingas ir dėlto artimas „troškimui“.

Negalima sutikti su Bergsono tvirtinimu, kad žemesnė dora yra grynai instinktyvi. Tiesa, kad instinktas veikia kaip žemesniuose taip ir aukštesniuose evolucijos laipsniuose. Bet sunku neigti ir sąmoningas doros

sąlygas, tarp kurių yra ir protas. Bergsonas priteigia protui doros srityje tik antraeilinį vaidmenį. Reikia pripažinti, jog racionalinis įrodymas, kad kas nors turi dorovinę vertę ir dėlto yra darytinas veikimas — dar, neiaiduoja, kad jis galės mus versti atatinkamu būdu veikti. Dorovinis reikalavimas gali būti logikos atžvilgiu įtikinąs, nors mes to nematome, arba, pamatę, veikiame kitaip, p r i e š logiškai pagrįstą reikalavimą. Be to, galima, kad kartais sekame doros kryptį, verčiami kitų, logiškai nepamatuotų motivų. Bet nėra pagrindo neigti: 1) kad dora gali būti protingai pagrįsta ir 2) kad loginis doros pamatavimas gali kartais, nors neturi visuomet tapti mūsų veikimo motivu.

Abejotina, ar galima pamatuoti dorą, remiantis Bergsono nedalomos nepaliaunamybės sąvoka. Jei psichinėje realybėje nėra dalių, nėra pagrindo ir dorai, kuri kreipiasi į a t s k i r u s sąmoningus asmenis.

Be to, kyla dar kitas klausimas. Kokiu būdu intuicija, kaip ją aprašo Bergsonas (ypač senesniuose darbuose), gali būti dorovinio pažinimo versme. Ji yra, pasak Bergsono, b ū t i e s pažinimas. Bet dora kalba apie tai, kas neegzistuoja, nėra būtis, o tik t u r i būti. Bendrai imant, Bergsono intuicijos sąvoka, yra neaiški, ir nėra jokių laidų jos teisybinei vertei nustatyti. Ar tai yra geras dorovinio pažinimo pamatas?!

Bergsono religijos filosofijoje reikia laikyti vykusį skyrimą tarp statiškos ir dinamiškos religijos. Kol religija yra su apribota socialine grupe surištų įsivaizdavimų nekintanti sistema, galima ją laikyti statiška. Jos vėlesnė dorovinė ir intelektualinė plėtotė gali būti pavadinta dinamiška.

Reikia pripažinti vieną Bergsono religijos filosofijos nuopelną, atatinkantį panašų jo doros filosofijos nuopelną.

Kaip dorai, taip ir religijai grėsia, iš vieno šono materializmas, iš kito, gnoseologinis idėalizmas. Jei pasaulyje yra, buvo ir gali būti tik materija, kaip skelbia materialistai, tai nėra vietos kūriančiam pasaulį sąmoningam Principui. Atrėmusi šį materializmą, Bergsono filosofija įrodė, kad ji yra tinkama religijai pamatuot. Bet ir gnoseologinis idėalizmas griauna religijos pamatavimo galimumus. Galėtų pasirodyti, kad jei, kaip tvirtina gnoseologinis idėalizmas, yra t i k t a i pažįstąs subjektas bei jo idėjos ir nėra jokios būties be to subjekto, — tai yra t i k t a i Dievas, ir religija suranda geriausį pamatavimą. Bet religija visuomet buvo religija Dievo, skirtingo nuo Jo sukurto pasaulio. Jei pasaulis yra niekas, tai Dievas nieko nesukūrė. O tik realiam pasauliui reikalinga ir Dievo pagalba. Absurdas kurti arba gelbėti nebūtį, nieką. Realistinėje Bergsono filosofijoje tokio kebiumo nėra; ir dėlto Bergsono sistema yra palanki religijai pamatuoti.

Geru Bergsono religinės filosofijos bruožu reikia pripažinti tą faktą, kad jis yra įvedęs religijos teoriją į vieną sistemą su bendra filosofine mintimi ir — imant galvon. kad jo filosofija remiasi pozitiviu mokslu — ir su mokslu. Bergsonas mėgina paaiškinti ir filosofiškai įvertinti reikalingus (ypač mistiškus) pergyvenimus. Taip gvildendamas savo dalyką, Bergsonas lengvina religijos su mokslu susiartinimą ir net jiedviem bendrų versmių suradimą.

Kai kurioms Bergsono religinės filosofijos ypatybėms sunku pritarti. Ar tiesa, kad tarp statiškos ir dinamiškos religijos absoliuti bedugnė?

Statiškose primitiviose religijose nėra vėlesnio bendrumo ir grynumo. Bet jau yra daugiau arba mažiau nuosekliai galvota transcendentinio begalinio dvasinio Principo sąvoka. Tos sąvokos plėtotė, jos išsivadavimas nuo jai svetimų ir ją aptemdančių elementų yra Dievo sąvokos evolucijos istorija.

Kitas klausimas. Kaip statiška religija gali būti automatiškas instinkto padarinys? Kad instinktas turi savo žymų vaidmenį religijos kilimui kaip ir kitose mūsų sielos gyvenimo srityse — neneigsime. Bet nėra abejonės, kad mūsų protas veikia ir žemesniuose kulturos laipsniuose. Bendrai imant, tarp religijos versmių negalima išskirti proto. Į religiją tikima netiktai dėl jos protingo pamatavimo: tikėjimas turi ir kitus, pirmoje eilėje emocionalinius, jausminius motyvus. Bet tai nedaro negalima nei religijos pagrindinės idėjos protingai pamatuoti, nei kad tas racionalinis pamatavimas galėtų būti vienas, nors ne vienintelis tikėjimo motyvų.

Bergsonas savo tekste palieka neaiškus, ar Dievas yra tolygus su gyvybiniu įsibėgėjimu, arba yra jo Pagrindas (žiūr. aukščiau). Nereikia užmiršti, kad Dievas galvojamas kaip Pagrindas v i s o pasaulio, o ne tik jo biologinės dalies. Dievas — Pagrindas ir materijos pasaulio. Kaip tą suderinti su Bergsono grynai biologine Dievo sąvoka? Be to, jei Dievas identifikuojamas su biologine nepaliaunamybe, rodos, kad Dievui nepriteigiamas protas. Bet visą realybę, įskaitant visus protus, kurią Pagrindas negali būti neprotingas. Mes negalime nepriimti šį Dievo protingumo būtinumą, nors mums negalima Dievo begalinį Protą įsivaizduoti. Galime pridurti, kad vaisingi kūrybiniai jausmai, su kuriais Bergsonas lygina Dievo kūriantį veikimą, jų tikroje prigimtyje yra protavimai.

Dar reikia pažymėti, kad nėra aišku, ar Bergsono aprašyta mistiška Dievo intuicija atatinka jo filosofijos bendrą intuicijos sąvoką. Intuicija yra, pasak Bergsono, dalinai pojutinė ir konkreti, dalinai pritaikinta bendroms abstrakčioms sąvokoms. Dievas, kurs yra konkreti, bet nepojutinė Būtis, neįeina nei į vieną nei į kitą intuicijos objektų rūšį. Dėlto neaišku, ar Bergsono intuicijos sąvoka yra tinkama religiniam pažinimui pamatuoti.

Pagaliau kreipkimės į mūsų autoriaus praktiškas išvadas.

Reikia teigiamai įvertinti jau patį faktą, kad filosofiniame veikale rimtai užsiimama praktikos klausimais. Iki šiolei filosofija į šiuos klausimus žiūrėjo su paniekinimu. Bergsonas gvildena mūsų civilizacijos silpnybes, ypač mus slėgiančią gyvenimo mechanizaciją ir galimumus nuo jos išsivaduoti. Žymėtinas yra nurodymas, kad technikos augimas gali ir turi mūsų dvasiai atnešti laisvę, bet, iš tikrųjų, jai neša vergovę. Čia viena giliausių mūsų laikų tragedijų.

Bet negalima pritarti Bergsono tvirtinimams apie „dvigubo įtužimo dėsnį", kuriuo jis aiškina ir mūsų dabartinį aistringą mechaniškos pažangos siekimą ir būsimą išsivadavimą nuo jos. Tam dėsniui Bergsonas nėra suteikęs jokių įrodymų. Ir dėlto neturime laido, kad kraštutinė ir akla mechanizacija bus nugalėta. Mūsų civilizacijos sunkenybėms vis susipainiojant, nenuostabu, kad geidžiamas ir laukiamas jos nukrypimas į kitą, paprastesnį ir laisvesnį kelią. Vokiečių filosofas M a k s a s S c h e l e r' is

yra išreiškęs tą viltį veikale *„Die Wissenstormen und die Gesellschaft"*. Bet tų troškimų patenkinimas yra žmonijos laisvos valios uždavinys, o ne būtinų biologijos dėsnių padarinys.

Bergsono doros ir religijos filosofija kelia daug abejonių. Nežiūrint jos negincytino originalumo, sunku pasakyti, kad ji atidaro filosofiniam galvojimui naujus horizontus, kaip tai galima pasakyti apie mūsų autoriaus senesnius darbus. Bet jos nuopelnai labai žymūs. Doros ir religijos problemos laimės naują aiškumą jų naujo dėstymo šviesoje. Ir pakartosime: svarbu, kad yra duotas pavyzdys doros ir religijos problemas tyrinėti ryšium su bendra filosofine sistema. Įvairių minties šakų suderinimas nelaiduoja tiesos. Bet jis gali mus apsaugoti nuo kovojančių įsitikimų konflikto, nuo to nuotaikų ir nusistatymų chaso, į kurį veda minties nenuosakumas.

REDAKCIJOS PRIEDĖLIS.

Iš naujausios literaturos apie Bergsoną ir bergsonizmą.

J. Chevalier, Bergson. 1926.

J. Benrubi, Philosophische Strömungen in Frankreich. 1928.

F. Challaye, Bergson. 1929.

J. Maritain, La philosophie bergsonienne. Études Critiques. Deuxième édition revue et augmentée. Paris 1930.

P. Jurevičs, Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson, Paris 1930.

Vl. Jankelevitch, Bergson. Paris 1931.

R. Jolivet, Essai sur le bergsonisme, Paris 1931.

Senesnės (karo meto ir prieškarinės) literatūros sąrašą duoda Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. V Teil. 12 Aufl. Berlin 1928, 78—79 p.



Šv. Augustino gnoseologinės pažiūros

Prof. Dr. P. Kuraitis, Kaunas.

II.

Šv. Augustinui rūpėjo gnoseologijoj ypač šie dalykai: tiesos pažinimo tikrumas, dvasinės ir Dievo sielos egzistavimo tikrumas. Apie tai jau esam kalbėję.[1]) Kiti jo svarbesni gnoseologiniai nusistatymai paaiškės, palyginus jo pagrindines gnoseologines pažiūras su šv. Tomo Akviniečio ir su Dekarto gnoseologinėmis pozicijomis.

1) Tarp šv. Augustino ir šv. Tomo Akviniečio gnoseologijos yra panašumų, bet yra ir didelių skirtumų.

a) Ir vienas ir antras laikosi fundamentalinio realizmo. Pripažįstamas, būtent, jųdviejų realizmas prieinamas ne tuo keliu, kuriuo rišamas klausimas tarp idealizmo ir realizmo, tarp betarpiško ir tarpiško arba kritiško realizmo. Pas juodu iš pat pradžių pažinimo faktai nesuprantami izoliuotai, neimami be konteksto su kitais faktais. Žinoma, pažinimo faktus galima atotraukos būdu svarstyti skyrium nuo kitų faktų, bet neleistina apie tą atotrauką visai užsimiršti ir paskui sau laužyti galvą, ar mano pažinimas gali turėti kokių nors sąryšių, santykių su tuo, kas nėra mano pažinimas, pavyzdžiui, su išorinio pasaulio daiktais ir kitais žmonėmis. Iš tikrųjų, gi, į pažinimo faktus reikia žiūrėti, kaip į dalykus šalia kitų dalykų, su kuriais pažinimo faktai yra susiję, turi sąryšį, turi santykių. Yra pas žmones norų, pastangų, įvairių reikalų, kurie yra drauge su pažinimo faktais. Svarstant tat pažinimo faktus, negalima visai ignoruoti tą kontekstą, kuriame tie faktai yra žmogaus gyvenime. Kai nuo to konteksto daroma abstrakcija, tai reikia atsiminti, kad abstrakcija čia negali reikšti to konteksto panaikinimą. Tame kontekste pažinimo faktai figūruoja ne tik kaipo duomens svarstymui, bet ir kaipo dalykai, turintieji įvairių sąryšių ir santykių su kitais dalykais, kurie nėra pažinimo dalykais.

Šitas tiesas gerai įsisąmoninus, paaiškėja, kad fundamentalinio realizmo pozicija nėra reikalinga ypatingų įrodymų, bet tik įsisąmoninimo, konstatavimo, iš kur gnoseologija ima svarstymams pažinimo faktus ir kad jie yra randami ne izoliuoti, bet kitų faktų, kitų dalykų realiame kontekste. Kaip negalima paneigti pažinimo faktų realumo, taip negalima nepripažinti ir realumo to konteksto, kuriame tie faktai yra.

Iš to, kas čia pasakyta apie realų kontekstą, kuriame randama pažinimo faktai, turi būti aišku, kad realių daiktų egzistavimo pripažinimas nėra būtinai gnoseologinių, kaipo tokių, tyrinėjimų išvada, bet jų egzistavimą konstatuojame, kai suprantame kad tik kontekste tegali būti konstatuojami ir pažinimo faktai.

Šitas fundamentalinis realizmas negali būti be atodairos vadinamas naiviu, nes jo konstatavimas gali vykti kritiško įsisąmoninimo, kritiško konstatavimo keliu.

---

[1] Žiūr. pirmąją šio straipsnio dalį, įdėtą „Logo" 1930 m. 184—192 pusl.

b) Šv. Augustinas, stovėdamas ant fundamentalinio realizmo pagrindo, ima savo filosofinius svarstymus domėn pirmučiausia iš protinio sielos gyvenimo ypatybių, o šv. Tomas Akvinietis iš bendrų visiems šio pasaulio daiktams judėjimo ypatybių. Iš čia suprantama, kad šv. Tomas Akvinietis galėjo sukurti visus svarbiuosius klausimus apimančią ir juos sistematingai, harmoningai rišančią filosofijos sistemą. Tuo tarpu šv. Augustino filosofiniai svarstymai lydimi galingų jausmų išsiveržimo liečia veik tik tuos klausimus, kurie kilnią sielą ypatingai jaudina; šv. Augustino svarstymuose mažiau paisoma metodo klausimų dėstyme ir aiškinime; kai kurie ir svarbūs klausimai nušviečiama tik praeinant, epizodiškai.

Šv. Augustino filosofiją kaipo motto gali charakterizuoti šie Šventraščio žodžiai: „Signatum est super nos lumen vultus tui!" Žmogaus siela, kaipo Dievo paveikslas, yra labiausiai susidomėtinas dalykas.

Šv. Tomo Akviniečio filosofiją, kaip motto, gali geriausiai apibūdinti šie Šventraščio žodžiai: „Invisibilia Dei per ea quae facta sunt"... įsižiūrint į visiems pasaulio daiktams bendras ypatybes, galima metodiškai paskui prieiti prie pačių kilniausių objektų sėkmingo svarstymo.

Iš šitokio skirtingo centrinio filosofinio punkto į viską žiūrint, nenuostabu, kad daug kame kitokį charakterį turi jųdviejų ir gnoseologiniai svarstymai.

c) Šv. Augustinas įsakmiau neišaiškina, kaip mūsų prote atsiranda būtinos ir nekintamos tiesos. Jis tenkinasi nurodęs, kad jos atsiranda priklausomai nuo Dievo — visokios šviesos šaltinio — teikiamos mūsų protui pagalbos. Ar toji pagalba yra mums duota formoje pastovios galios mūsų prigimčiai, ar ji yra. kaip aukščiau prigimtos srities esanti, iš Dievo malonės einanti šviesa, šv. Augustinas įsakmiai šito klausimo nesvarsto; išrodo, kad jis čia linksta prie antrosios pažiūros, o šv. Tomas Akvinietis laikosi pirmosios.

2) Dėl pasitaikiusių šv. Augustino svyravimų ir dėstyme neaiškumų kai kurie filosofai jį laikė įgimtų idėjų, kiti ontologizmo šalininku. Bet tai be tvirto pagrindo.

Tiesa, veikale „Soliloquia" jis kalba kaip inneistas (įgimtų idėjų šalininkas), bet savo darbų kritiškoje peržvalgoje — veikale „Retractationes" jis inneizmą laiko klaida[56].

Kai dėl ontologizmo prikišimo, tai čia davė progos ne visur išaiškintos, kurioje prasmėje imamos, metaforos, Dievo matymas, regėjimas, Kartais[57] betgi jis pats jas išaiškina tik tiek, kad negali būti abejonės, jog jis nėra ontologistas, kaip jau esame ankščiau minėję[58].

3. Dažnai perdaug sugretinamas šv. Augustinas su Dekartu.

a) Tik paviršium žiūrint, išrodo išėjimo punkte identiškumas, tarp šv. Augustino „Si fallor, sum" ir Dekarto „Cogito ergo sum", tarp Augustino pirmoje eilėje įsižiūrinčio į psichinio gyvenimo reiškinius filosofinės

---

[56] Cf. Retractat. I. I. c. 4.

[57] Cf. De ordene, I. II, c. VIII, n. 25; De Trinit. 1. XII, c 15, n 24; De Spir. creat. c. 10, a. 8.

[58] Cf. s. Theol I, q 84, a. 5. e.

pozicijos ir Dekarto betarpiško sielos pažinimo, kaip pirmojo kritiškai konstatuoto fakto.

Tuo tarpu kitokios reikšmės turi šv. Augustino filosofijoj „Si fallor, sum", o kitokios reikšmės Dekarto „Cogito ergo sum".

Šventam Augustinui mintijimo faktas iš pat pradžių nėra vieninteliai tikras. Mintijimo faktas, sielos pažinimo faktas, yra taip pat realus, kaip ir daugybė kitų faktų: gyvybės faktai, norai, skausmai ir t. t. Pagal šv. Augustiną, žmogus, kurs mintija, jau iš pat pradžių suprantamas, kaipo esybė, turinti ir sielą ir kūną; šalia žmogaus yra ir kitų kūnų, kitų daiktų; ne vienas žmogus egzistuoja, bet ir kiti žmonės su siela ir su kūnu. Šitai visa šv. Augustinas randa tame kontekste, kuriame yra pažinimo faktai. Jis ir to konteksto niekados neneigia; tat, kuomet jis gilinasi į pažinimo faktus, tai reikia atsiminti, kad tas pagilintas pažinimo faktų supratimas nenaikina, bet dar ryškesnius daro tuos realius faktus, kurių kontekste yra pažinimo faktai. Reikia atsiminti, kad kaip tai anksčiau minėjau, lygindamas šv. Augustino ir šv. Tomo Akviniečio pagrindinius gnoseologijoj nusistatymus — šv. Augustinas laikosi fundamentalinio realizmo.

Tuo tarpu Dekartas savo gnoseologijoj išėjimo punkte nepaiso čia minimo konteksto ir stengiasi visą realybę rekonstruuoti iš abstrakčiai (nuo to konteksto) imamo pažinimo; reikia čia pabrėžti, kad toks abstraktumas čia reiškia visišką to konteksto nepaisymą.

b) Šv. Augustinui konstatuoti, tiesą išreiškiantieji sprendimai nėra tai koki dedukcijos principai, bet atrama indukcijai. Ji nėra vienintelė indukcijai naudotina medžiaga; mat, šalia tų faktų yra daug kitų faktų, be kurių realaus konteksto negalėtų pažinimo faktai būti suprantami.

Tuo tarpu Dekarto „Cogito ergo sum" yra iš pat pradžių vienintelis dedukcinei analizei dalykas.

c) Dekarto gnoseologijos pagrinde yra universalinio matematizmo pozicija, su kuria logiškai rišasi jo idealistinis metodas. Laikoma realiai egzistuojančiu ir tik tai laikoma, kas randama su pagalba analizės aiškioje ir įsakmioje pažinimo faktų šviesoje. Pagal Dekartą, išeina, kad galima ir reikia laikytis gnoseologijoj šių dėsnių: „a nosse ad esse valet consequentia" ir „a non nosse ad non esse valet consequentia".

Tuo tarpu, kaip šv. Tomui Akviniečiui, taip ir šv. Augustinui, toki idealistiniai dėsniai yra visai nepriimtini,

d) Šv. Augustino gnoseologinę poziciją išorinės realybės pažinimo atžvilgiu tenka, moderniosios filosofinės terminologijos prisilaikant, vadinti betarpišku realizmu, nes prie išorinės realybės čia neprieinama, kaip pas Dekartą, darant išvadas iš tokių ar kitokių samprotavimų apie idėjas.

Tiesa, šv. Augustinui vidujinio patyrimo faktai išrodo aukštesni ir reikšmingesni ir jis su ypatingu pamėgimu pirmučiausia į juos gilinasi; bet toji predilekcija visai nereiškia iš pradžių nei realybės neigimo, nei jos kvestijonavimo. Šv. Augustinui aišku, kad pažinimo faktai yra žmogaus gyvenimo faktai; žmogus gi negyvena čia ant žemės be kūno; šalia vieno žmogaus yra ir daug kitų žmonių; yra ir materialinių daiktų, su kuriais yra jis santykiuose, be kurių jis čia ant žemės gyventi negalėtų, o negalėdamas gyvent, negalėtų turėti ir pažinimo faktų.

e) Dekartas, be abejo, buvo šiaip ar taip susipažinęs su šv. Augustino filosofija. Dekarto raštuose matyti tai čia, tai ten šv. Augustino minčių įtakos žymė. Bet toji įtaka buvo paraližuota Dekarto pasiimtų universalaus matematinio ir gnoseologinio racionalizmo pozicijų.

Literatūra:

I. Gnoseologijos klausimai šv. Augustino daugiau ar mažiau judinami didumoje jo raštų, bet ypači šiuose: 1) Contra Academicos libri duo; 2) De beata vita; 3) De ordine libri duo; 4) Soliloquia; 5) De immortalitate animae; 6) De musica; 7) De Magistro; 8) De libero arbitrio; 9) De vera religione; 10) De diversis quaestionibus 83; 11) De diversis quaestionibus ad Simplicianum; 12) De doctrina Christiana; 13) Contra Faustum; 14) De Genesi ad litteram; 15) De Trinitate libri 15; 16) De civitate Dei; 17) In Joanis evangelium tractatus.

II. Apie šv. Augustino filosofinius apskritai ir gnoseologinius nusistatymus nemaža literatūros paduota veikale: Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. II Teil. Die Patristische und Scholastische Philosophie. XI Auflage, herausgegeben von Dr. Bernhard Geyer. Berlin, 1928, 664—665 pusl.

III. Be to čia pažymėtini ypač šie raštai:

1) Ed. Gilson. Introduction à l'etude de Saint Augustin. Paris 1929.

2) Specialiame šv. Augustino minėjimui paskirtame „Revue de Philosophie" leidinyje (Paris, 1930) įsidėmėtini šie straipsniai:

a) Et. Gilson. L'Avenir de la Metaphysique augustinienne (690—715 p.).

b) R. Jolivet. La Doctrine augustinienne de l'Illumination (382—503).

c) ch. Boyer. Philosophie et Théologie de Saint Augustin (503—519).

3) Archives de Philosophie. Vol. VII, cahier II. Etudes sur Saint Augustin. Paris, 1930. Šitame rinkinyje ypač žymėtini yra šie raštai:

a) P. Monnot, Essai de synthése philosophique d'apre's le XI e livre de la *Cité da Dieu*.

b) Ch. Boyer. La preuve de Dieu augustinienne (105—141).

c) B. Romeyer. Trois problèmes de philosophie augustinienne. (200—243).

4) Ch. Boyer. L'idée de verité dans la philosophie de S. Augustin. Paris, 1920.

5) B. Kälin, Die Erkenntnislehre des heil. Augustinus. Sarnen, 1920.

6) Martin Grabmann und Joseph Mausbach. Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres — Gesellschaft zum 1500 Todestage des heiligen Augustin. Köln, 1930.

Šitame rinktiniame veikale įsidėmėtini šie straipsniai:

a) J. Geyer. Die erkenntlistheoretischen Anschauungen Augustinus zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit (63—86)

b) Bernhard Jansen S. J. Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae (111—136).



Hegelio valstybės filosofija

J. Gobis, Klovainiai.

Hegelio valstybės filosofija yra ta versmė, kuri maitina šių dienų nacionalizmą. B. Mussolini's aiškiai pasakė, kad fašizmas remiasi Hegelio filosofija[1], o buvęs jo kabineto švietimo ministeris prof. Gentile įvedė hegeliškai orientuotą filosofijos kursą į aukštesniąsias mokyklas. Vokiečių nacionalsocialistų ideologija labai prisisunkusi hegelizmo ir nicšeizmo. Hegelis jau buvo kaip ir užmirštas; bet nacionalizmas vėl iškėlė į paviršių jo bailišką galvojimą ir valstybės dievinimą, vėl pasidarė aktuali Hegelio valstybės filosofija su savo paradoksu „Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig".

Mūsų ausis pasiekia gatvės šūkiai, kad teisė yra tai, ko nori ginkluotosios organizacijos, uzurpavusios valstybės valdžią. Tokia teisės koncepcija naikina skirtumą tarp valstybės valdžios aparato ir banditų organizacijos. Todėl verta atkreipti dėmesio į Hegelio valstybės filosofiją, kuria remiasi šių dienų nacionalizmas.

Hegelis buvo ypatingas valstybės garbintojas, todėl savo mintis apie valstybę išmėtė bemaž po visus savo raštus; betgi jo „Grundlinien der Philosophie des Rechts" ir „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte"[2] sudaro svarbiausias jo valstybės filosofijos versmes.

Hegelio dvasios koncepcija.

Hegelio filosofija nemėgsta precizuotų definicijų, todėl ir jo dvasios koncepcija nėra visai paprasta ir suprantama. Jam dvasia yra kosminė sąmonė, kosminis protas, kosminė valia. Jis savo istorijos filosofijoje operuoja pasaulio dvasia, tautų dvasiomis ir asmenų dvasiomis: pasaulio dvasia Hegeliui sudaro visuotinės istorijos proceso substanciją, jo protą, valią ir judintoją. „Der Weltgeist ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewusstsein expliziert, die Menschen verhalten sich zu diesem als einzelne zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist[3].

Hegelio „Weltgeist", arba der „allgemeine Geist" yra tai, kas „nicht nur über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist[4]. Vadinasi, pasaulio dvasia yra imanentiška istorijos procesui; ji pradėjo veikti tik tada, kai atsirado žemėje žmogus. Ši dvasia Hegeliui yra protas, idėja ir Dievas: Hegelio dievybė yra susiliejusi su materija ir žmogaus sąmone. „Wenn das göttliche Wesen nicht das Wesen von Mensch und Natur wäre, so wäre es eben ein Wesen, das nichts wäre[5]; taigi, Hegelis dievybę supranta visai panteistiškai, nors šiaip jo filosofija sukonstruota iš savotiškai panteistiškų bei protestantiškų idėjų ir sudaro keistą tų dviejų pasaulėžiūrų mišinį. Hegelio teigimu, pirmiau bu-

---

[1] Plg. A. Valašino st. „Hegelis ir fašizmas" 1931 m. „Naujosios Romuvos" 46 nr. 1103 pusl.

[2] Techniškam patogumui šiame straipsny pirmąjį veikalą sutrumpinęs vadinsiu „R. Phil.", o antrąjį „G. Phil."

[3] Cit. iš Hegelio „Gesellschaft, Staat, Geschichte" eine Auswahl aus seinen Werken, herausgegeben und eingeleitet von Fr. Bülow. II Aufl. Leipzig. 185. p.

[4] Cit. iš Giese'e „Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung", 95 p.

[5] Cit. iš Hegel „Ges., St., Geschichte" 186 pusl.

vusi tik dvasia („tezė“); iš šios tezės atsiradusi antitezė — materija; dvasios susitaikymas su materija yra laisvė („sintezė“). Pasaulinė (visuotinė) istorija yra tolydinis žmogaus sąmonės laisvėjimas, tai teodiceja, kuri pateisina Dievą istorijoj. Tąja mintimi jis baigia savo paskaitas apie istorijos filosofiją. „Die Weltgeschichte ist der Forstchritt im Bewusstsein der Freiheit[6]. Hegelio laisvė — miglota sąvoka: dvasia grįšta iš materijos į save, o tatai ir yra laisvė; esu laisvas, jei esu pas save („wenn bei mir selbst bin“). Pasaulio dvasia istorijos procese veikia per tautų dvasias („Völkergeister“), betgi pasaulio dvasia nėra išsiskyrysi iš tautų dvasių, nesudaro apvaizdos. „Der bestimmte Volksgeist ist nur ein Individuum im Gange der Weltgeschichte“[7]. Atskira tautos dvasia gali žūti, betgi ji sudaro narį nežūstančios pasaulio dvasios eigoje („ein Glied in der Kette des Ganges des Weltgeistes“). Taigi tautos dvasia yra visuotinė (pasaulinė) dvasia ypatingu pavidalu. Tautos dvasia reiškiasi per valstybę, o kiekviena valstybė, kaipo atskira išmintis, rūpinasi tik atskira savo gerove ir neturi jokių filantropiškų užsimojimų universaliniu matu[8]. Taigi, tautų dvasios nėra istorijos marionetės, ir pasaulio dvasia nėra jų direktorius, betgi jai priklauso aukščiausioji teisė, t. y. teisė būti pasauliniu valstybių teisėju. Ši teisė vykdoma pasaulinėj istorijoj, kuri tuo būdu sudaro valstybių teismą[9].

Valstybė yra tautos dvasios produktas, bet, antra vertus, ji (tautos dvasia) tegali reikštis tautos viduje tik tada, kai tauta jau turi valstybinę tvarką. „Ein Volk ist zunächst noch kein Staat, und der Übergang einer Familie, Horde, Stammes ,macht die formelle Realisierung der Idee überhaupt in ihm aus[10]. Kol tauta nėra virtusi valstybe, ji gyvena sutemose, nėra pasiekusi savo sąmonės („Selbstbewusstsein“), nedalyvauja pasaulio dvasios kūryboje, nesiskaito istorijoj[11]. Tauta, kuri neturi savo valstybės, neturi ir tikros istorijos, todėl ji (tauta) turi substancialinį tikslą susiorganizuoti į valstybę jei nenori pasilikti naturalioj būklėj („im Naturzustand“), kuri, Hegelio teigimu ,turi būti prašokta ir nugalėta, nes ji (naturalioji būklė) būdinga smurtu ir neteisybe.

Valstybė, kaip ir pasaulio dvasia, sudaro individo substanciją, todėl kas klauso valstybės įstatymo, tas klauso savojo „aš“. „Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Notwendig ist das Vernünftige, als das Substantielle, und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unseres eigenen Wesens folgen: der objektive und Subjektive Wille sind dann ausgesöhnt und ein und dasselbe ungetrübte Ganze[12]. Valstybę Hegelis šitaip apibrėžia: „Das geistige Individuum, das Volk insofern als es in sich gegliedert, ein organisches Ganze ist,

[6] Cit. iš Hegel „Ges., St., Geschichte“ 188 pusl.
[7] Cit. iš Hegel „Ges., St., Geschichte“ 190 pusl.
[8] Plg. „R. Phil.“ § 334, pusl. 269.
[9] Plg. „R. Phil.“ § 340, pusl. 271.
[10] R. Phil. § 341, pusl. 274.
[11] G. Phil. 92 pusl.
[12] G. Phil. 94 p.

nennen wir Staat[13]. Juridiniu atžvilgiu apibrėžimas nevykęs, bet svarbu tai, kad valstybė išvedama iš dvasios ir kad stipriai joje akcentuojamas organiškumo ir nacionališkumo pradmuo. Kadangi pasaulio dvasia Hegeliui yra ir Dievas, tai jau iš to valstybės dvasiškumo nuosekliai eina ir jos dieviškumas. Hegelio istoriosofija yra ne kas kita, kaip tik „Staatengeschichte": kiekviena valstybė sudaro istorijos procese reiškinį, per kurį dvasia įgyja savosios laisvės pajutimą, ir tas pajutimas, toji sąmonė nuolat auga, todėl „Die Weltgeschichte ist der Fortsschritt im Bewusstsein der Freiheit". Juo tokio „Bewusstsein'o" daugiau atskiruose individuose, juo jo daugiau ir pačiame Kosme, nes Hegelio „Weltgeist'as" savo sąmonę įgyja per žmogų. Jei nebūtų žmogaus, tai nebūtų nė tos pasaulio dvasios: per žmogų progresyviai vyksta dvasios ir materijos sintezė.

Hegelio valstybė ir pilietis.

Kadangi Hegelis valstybę laiko objektivinės dvasios bei objektivinio protingumo išraiška, tai ir reikalauja jai iš piliečių dieviškosios pagarbos. „Man muss den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren"[14], nes valstybė — tai pasaulis, kurį sau dvasia pasidarė; valstybėje esama daugiau Dievo išminties, negu gamtoje. Valstybė nėra priemonė materialiniams piliečių reikalams aprūpinti. „Im Staate muss man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit ist" [15]. Visa bėda su protingumo kriterijais. Pats Hegelis savo hegelizmą laikė „absolutinė" filosofija, kuri, pralenkusi visas filosofines sistemas, visas religijas ir menus, išsprendusi pagaliau pasaulio mislę. Hegelis buvo platus ir produktingas filosofas, palikęs daugybę filosofinių kūrinių įvairiomis problemomis, todėl jam atrodė, kad nesą galima iš valstybės reikalauti ko kito, kaip tik to, kas hegelizmo šviesoje yra protinga; bet tai yra jo subjektivus įsitikinimas, nes toli gražu ne visi galvotojai ir net ne visi hegelininkai laiko Hegelio sistemą esant paskutinį filosofijos žodį. Hegelis valstybę vadina žemiškuoju dieviškumu (Irdisch-Göttliches) ir Dievo ėjimu pasaulyje („der Gang Gottes in der Welt"), jam valstybė turi savo šaknis žmogaus sąmonės gilumoje, bet to dar maža: ji iš savo tikrenybės, kurioje ji yra apibrėžta ir galutinė („endlich"),pereinanti į aukštesnę sferą, negu bendri jos pagrindai (R. Phil. § 270 ,pusl. 208) — „Staat, Gesetze und Pflichten sind in ihrer Wirklichkeit ein Bestimmtes, das in eine höhere Sphäre als in seine Grundlage übergeht". Vadinasi, Hegeliui valstybė pereina į absolutą, į Dievybę. „Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist" (R. Phil. § 270. pusl. 209). Šitie Hegelio posakiai rodyte rodo, kad jis valstybę dievina, o tai yra keistas sujaukimas relativaus su absolutu, laikinumo su amžinybe. Mes jau minėjome Hegelio mintį, kad tautos dvasia (Volksgeist) žūsta, kad ji nėra tokia amžina, kaip pasaulio dvasia; pats Hegelis pripažįsta, kad valstybes gyventi pašaukia tautų dvasios, vadinas, mirtingos jėgos; tad nekonsekventiška nei valstybė dievinti, nei reikalauti jai iš piliečių religiškos pagarbos ir absolutaus paklusnumo.

[13] G. Phil. 93 p.
[14] R. Phil. Zusatz zu § 272, pusl. 357.
[15] Ibid. pusl. 357.

Už dievinimą valstybė piliečiui atsilygina suteikdama konkrečios (t. y. įstatymų ribose) laisvės, asmens ir turto neliečiamybės garantijų. Šiuo atžvilgiu Hegeliui valstybė --- tai „die Wirklichkeit der konkreten Freiheit", o toji jo „konkrete Freiheit" pasireiškia tuo, kad asmeninis atvirumas ir jo ypatingieji interesai, taip pat pilnutinė individo raida. (Entwickelung) ir pripažinimas teisių šeimos bei pilietinės visuomenės sistemoje dalimi pereina į visumos („Allgemeinheit") interesus, dalimi jie (bendrieji interesai) sąmoningai („mit Wissen und Wollen") laikomi savo substancine dvasia[16]. Dr. G. Giese turi pamato sakyti, kad Hegelis valstybę stato ne ant empiriško ir atskiro žmogaus, bet leidžia žmogui būti valstybės nariu tiek, kiek jis yra laisva, dvasinė valia bei dvasios organas. Ne jüslingas, naturalus žmogus, kaipo juntąs ir jaučiąs, su visais savo partikulariniais instinktais („Trieb") ir savo subjektivine nuožiūra („Willkür"), su savo palinkimais („Neigung") ir su savo nepažabotomis aistromis, bet tik žmogus, pakilęs iki visuotinumo („Allgemeinheit"), t. y. kaip iki jame pačiame imanentiško dvasiškumo, taip ir iki visumos (dem Ganzen), ir per kurį (per žmogų) gali dvasia realizuotis, — tėra tinkamas dalyvauti objektivinės dvasios formavime (Gestaltung). Tačiau nereikią, kad instinktai ir palinkimai būtų slopinami: jie tik turi būti atpalaiduoti nuo subjektivumo bei naturalumo ir atiduoti proto valdžiai, instinktai turi būti apvalyti[17]. Taigi, valstybė prasideda tikrai dvasinėj ir būtinoj („unbedigt") asmenybėj, t. y. žmoguje, kuris yra atsidavęs dvasiai ir išsižadėjęs savo atskirumo[18].

Čia reikia pažymėti, kad Hegelis dievina ne kiekvieną valstybę, bet tik tokią, kuri yra „minties sukurta", a là jo laikų Prūsija, ar kuri „zu den ausgebildeten Staaten unserer Zeit gehört". Savo teisės filosofijoje jis nustato idealinės valstybės požymį — „völlig ausgebildet und wohl konstruirt", o tatai sudaro aiškią aluziją į idealinę ateities valstybę, kurioj būsianti įkūnyta Hegelio ideologija. Šiuo atžvilgiu Hegelis ypačiai neaiškus. Prof. Novgorodcevas mano, kad Hegelis nelaikęs savo laikų Prūsijos pasaulinės istorijos vainiku ir paskutiniąją universalinės dvasios forma; dieviškos dvasios reiškėja jis laikęs ne empirinės valstybės idėją, bet tik istorijos vainiką, paskutiniąją pasaulio dvasios formą, kuri naujais laikais ėmusis reikštis per germanus, ir kad Hegelio filosofija norinti būti paveikslu šitos trečiosios istorijos fazės, kurioj susitaikys žmoniškoji dvasia su dieviškąja ir laisvė su objektivine tvarka[19], t. y. su valstybės įstatymais. Prof. G. Lasson'as kiek kitaip supranta Hegelio pažiūras į anų laikų Prūsiją; jis štai ką rašo: An der Idee, die er im preussischen Staate verwirklichen sah, hat Hegel festgehalten. Er hat Preussen als den Staat des Gedankens und der wahren bürgerlichen Freiheit festgehalten, Berlin als den Mittelpunkt der deutschen Politik und Bildung erkannt und geliebt"[20].

---

[16] R. Phil. § 260.

[17] Plg. „Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung" Halle. 1926 m. 38 pusl. [18] Ibid. 39 pusl.

[19] Plg. jo „Lekcii po istorii filosofii prava" (Učenija novago vremeni) Moskva. 1912 m. 316 pusl.

[20] Plg. jo „Einleitung" į Hegelio „Grundlinien der Philosophie des Rechts" III Aufl. Verlag von F. Meiner, Leipzig 1930 m. XCII pusl.

Hegelis pripažįsta, jog valstybė, kad ir būdama „der Gang Gottes in der Welt" (R. Phil. Zus. zu § 258, pusl. 343), vis dėlto gali susikoruptuoti; bet tai dalyko esmės nekeičią, nes ir „defigūruota" valstybė užlaikanti savo moralinį garbingumą ir autoritetą panašiai, kaip kad ir pats biaurusis žmogus, piktadarys, ligonis, raišas vis dėlto palieka žmogum, todėl ji (valstybė) turinti būti savo piliečių nelygstamai garbinama, nes ji esanti verta absolutaus jų paklusnumo vien tuo, kad joje palieka afirmativo, sintezės pradmuo. — Der Staat ist kein Kunstwerk; er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der hässlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun (R. Phil. 249—350 ps.).

Hegelio manymu, valstybė gimsta iš realizuotos proto valios prievartos žmonėms. „Bei der Idee des Staates muss man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muss vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. (R. Phil. Zus. zu § 258, pusl. 349). Taigi, Hegelis valstybės idėją laiko „tikruoju dievu". „Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewusstsein realisiert, während er sich in der Natur nur als das Andere seiner, als schlummernder Geist verwirklicht" (ibid. 349 p.). Kaip jau buvome minėję, Hegeliui Dievas ir dvasia—sinonimai; taigi iš aukščiau paminėtų jo žodžių matome, kad valstybėje dievybė sąmoningai veikia, realizuojasi, o gamtoje—snaudžia, būdama pati sau svetima. Taigi, valstybės pilietis turi reikalo su aktiviąja dievybe. Valstybė—tai Dievo aktingumo reiškinys, o teisė — tai valstybės laisvė, tai jos suverenitetas, vadinas, kai eina iš valstybės suvereniteto, tai yra ne vien legalu, bet ir šventa, dieviška. Valstybė Hegeliui sudaro vienintelę teisės versmę.

Jei valstybės įstatymai ir įsakymai visur ir visada turėtų protingumo ir dorovingumo laidą, tai nieko prieš tai negalima būtų turėti; bet istorija ir praktikos gyvenimas rodo, kad taip nėra: valstybės suvereniteto vardu padaroma ir didžiausių kvailybių ir didžiausių neteisybių; todėl reikalavimas dievinti valstybę, kaipo visašališką būtybę, reiškia kėsinimąsi pavergti žmogų iš vidaus, atimti iš jo (žmogaus) sąžinę ir protą, „tą silpną amžinosios Išminties, Galybės ir amžinojo Gerumo atspindį", kaip pasakė V. C a t h r e i n' a s[21]. Pasak V. Cathrein'o, kas kiekvieną teisę išveda iš valstybės, tas ją degraduoja į fizinių jėgų santykius („zum blossen Machtverhältniss")[22], kitaip sakant, paverčia ją banditu. Hegelio filosofija mandagiu, bet dialektiškai suktu būdu veda pilietį į tokią būklę, kuri buvo Egipte faraonų laikais, be kurių žinios ir pritarimo negalėjo „sujudėti nė viena koja ar ranka visoj Egipto žemėj" (Genesis XXI, 44). Dievindamas valstybę ir jos protingumą, Hegelis paneigė natūralius dorovės įstatymus (jam natūralinė teisė — tai protingi pozitiviniai įstatymai) ir pavertė valstybės valdžią vieninteliu

[21] Plg. jo „Recht, Naturrecht und positives Recht" II Aufl. Freiburg im Br. 1909 m. 233 p.

[22] Ibid. 138 pusl.

gėrio ir blogio kriterijum. Hegelio valstybės kriterijai gėriui ir blogiui pažinti yra, žinoma, tokie pat, kaip ir paties Hegelio, būtent: „das Schlechte ist das in seinem Inhalte ganz Besondere und Eigentümliche, das Vernünftige dagegen das an und für sich Allgemeine (R. Phil. § 317). Iš to ir kilo fašistinis „vienybės" kultas. Katalikų Bažnyčia, kurią Hegelis laikė laisvės priešu, kaip tik atpalaiduoja žmogaus ir piliečio sąžinę bei protą nuo išviršinio valstybės spaudimo: popiežius Leonas XIII pasakė: „Priešakyje visų įstatymų, kuriais žmogus turi vadovautis savo veiksmuose, stovi natūralinis įstatymas, kuris yra įrašytas ir įspaustas žmogaus širdyje, nes jis yra pats žmogaus protas, įsakąs jam gera daryti ir draudžiąs nusidėti"[23]. Valstybę valdo tie patys nuodėmingi žmonės; valdytojų protas nėra apsaugotas nuo klaidų net ir tada, kai jie kalba valstybės vardu, todėl valstybės įstatymai tiek tėra šventi, kiek jie tarnauja dorovės santvarkai ir visuomenės gerovei. „Kraujo kaina esate išpirkti, tad nebūkite žmogaus vergai", pasakė šv. Povilas Apaštalas.

Aprašydamas (savoje „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte") Kiniją, Hegelis neigiamai atsiliepė apie kiniškąjį „moralės suvalstybinimą" („Verstatlichung der Moral"), bet jo filosofija ne blogiau valstybina piliečių moralę, kaip Kinijos valdovai. Kur valstybė paverčiama gėrio ir blogio kriterijum, kur ji laikoma „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", „die Durchgöttlichung der äusseren Welt[24], ten „Verstatlichung der Moral" pasidaro neišvengiamas; be to, pats Hegelis savo teisės filosofijoj pavadino valstybę — „dorovinio pasaulio sistema" (R. Phil. § 270, pusl. 213). Fr. Bülow'o manymu, Hegelis pastatęs piliečiams alternativa: „Die Menschen müssen sich entscheiden: entwedr sie erkennen die Staatsmacht als Wesentliche und werden Diener des Staates, oder sie sehen den Reichtum als die Erfüllung aller Zwecke an und werden Bürger, d. h. unabhängige Individuen, vom Staate nur lose gebunden durch das Recht".[25] Čia duotas pasirinkimas vieno iš dviejų kraštutinumų — arba etatizmas, arba amerikonizmas; betgi dar yra krikščioniškos valstybės ir pilnutinio gyvenimo idealas. Fr. Bülow'as priėmė Hegelio filosofiją tik dėl to, kad jis gyvenime mato tik dvi vertybes — valdišką garbę ir pinigą, o tuo tarpu gyvenimas yra daug turiningesnis.

Hegelio valstybė ir Katalikų Bažnyčia.

Kas laiko valstybę „Dievo tikruma žemėje („Die Wirklichkeit Gottes auf Erden"), tas turi Bažnyčią jai subordinuoti. Hegeliui nėra už valstybę aukštesnės valdžios. Jis savotiškai supranta religiją ir savotiškai ją įvertina: jam atrodo, kad religijoj nesą objektivinio proto, nes „Die Religion ist das Verhältniss zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens und in ihrem alles enthaltenden Zentrum ist alles nur Accidentelles, auch Verschwindendes" (R. Phil. § 270, p. 209). Hegelis religiją laiko subjektiviniu ir tik širdies dalyku, kurs turįs nusi-

[23] Vit. iš Henri Brun, „La citè chrétienne d'après les enseignements pontificaux" Paris 1922 m. IX pusl. (įžangoj).

[24] Cit. iš Giese op. cit. 124 p.

[25] Plg. Įvadą jo knygos „Hegel. Gesellschaft, Staat, Geschichte" 35 pusl.

lenkti objektiviniam valstybės protui. Hegeliui atrodo, kad kas valstybę traktuoja sub specie religionis, tas turi ją paneigti. — „Wird an dieser Form auch in Beziehung an den Staat festgehalten, dass sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und gültige sei, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben. Das Objektive und Allgemeine, die Gesetze, anstatt als bestehend und gültig bestimmt zu sein, erhalten die Bestimmung eines Negativen gegen jede alles Bestimmte einhüllende und eben damit zum Subjektiven werdende Form, und für das Betragen des Menschen ergibt sich die Folge: den Gerechten ist kein Gesetz gegeben. (R. Phil. § 270, 209 pusl.). Savo religijos filosofijoj Hegelis religiją laiko „die höchste Sphäre des menschlichen Bewusstseins".[26] Atskiro žmogaus gyvenime religija galinti būti ir be reikšmės, bet tautai ir valstybei ji būtinai reikalinga. Religija tautai — tai susipratimas („Begriff des Volkes von sich")[27]. Nuo religijos, nuo to, kaip tauta tiki Dievą, pareina ir valstybės santvarka: kurti konstituciją be atodairos į religiją reiškia atplėšti valstybę nuo intimiškumo („Innerlichkeit"), nuo paskutinės sąžinės šventovės, nuo tos ramios vietos, kur religija turi savo rezidenciją.[28] Religija — tai pamatas, kuriame glūdi valstybės atrama ir jos kilmė — dorovė bendrai ir valstybė, kaipo dieviškoji valia, ypatingai (näher) — tai religinė žmogaus sąžinė, todėl valstybė ir „enthält göttlichen Willen" (R. Phil. § 270, pusl. 209).

Hegelis yra dar ir aiškiau pasisakęs dėl valstybės bei organizuotos religijos (bažnyčios) santykių: „Es gibt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre".[29] Ši Hegelio tezė aiškiai rodo, kad jis laikosi valstybinės omnipotencijos (Allmacht) principo, kurs visiškai nesuderinamas su Kat. Bažnyčios doktrina. Be to, Hegelis savo galvojimą daugeliu atžvilgiu derino su protestantizmu: jis vadinamąją „reformaciją" laikė „Šv. Dvasios karalystės pradžia". „Das Mittelalter war das Reich des Sohnes. Im Sohne ist Gott noch nicht vollendet, sondern erst im Geiste, denn als Sohn hat er sich ausser sich gesetzt, und er ist also ein Anderssein da, das erst im Geiste, in der Rückkehr Gottes zu sich selber, muss aufgehoben werden. Wie das Verhältniss des Sohnes ein Äusserliches an sich hat, so galt auch im Mittelalter die Äusserlichkeit. Mit der Reformation aber beginnt nun das Reich des Gottes, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird[30]. Štai kaip Hegelis supranta krikščioniškąjį Dievą, Šv. Trejybę ir vad. reformacijos reikšmę!

Jis yra aiškiai ir griežtai nusistatęs prieš Kat. Bažnyčią: „Hier muss nun schlechthin ausgesprochen werden, dass mit der katholischen Kirche keine vernünftige Verfassung möglich ist"[31]). Kat. Bažnyčia Hegeliui bloga tuo, kad nepripažįsta ant savęs valstybinės supremacijos; todėl Hegelis stengiasi pateisinti katalikybės persekiojimą Didžiosios Pran-

[26] Cit. iš Giese's op. cit. 114 pusl.
[27] Plg. Hegelio „G. Phil." 105 pusl.
[28] G. Phil. 103 pusl.
[29] Cit. iš Hegelio „Gesellschaft, Staat, Geschichte" 331 pusl.
[30] Ibid. 309 pusl. [31]Ibid. 321 pusl.

cuzų revolucijos metu; jei jis dabar būtų gyvas, tai, gal būt, ir bolševikų elgesį su krikščionybe (Rusijoj) stengtųsi kaip nors pateisinti, nes „ohne Änderung der (katholischen) Religion kann keine politische Revolution erfolgen“ [32]. Didžioji prancūzų revoliucija nesukėlusi Vokietijoj revolucinio sąjudžio dėl to, kad protestantiškai Vokietijai tai buvę nebereikalinga, nes „mit der Reformation haben die Protestanten ihre Revolution vollbracht“ [33]. Be to, Kat. Bažnyčia nėra „ohne negative und polemische Richtung gegen den Staat“ (R. Phil. § 270, pusl. 211), nes kur tik valstybė išeina iš savo naturalinės kompetencijos ribų ir imasi žmogaus sielą formuot moraliniu ar net religiniu atžvilgiu, ten jos konfliktas su Kat. Bažnyčia pasidaro neišvengiamas; o Hegelis kaip tik valstybei pripažįsta teisę žmogaus sielą auklėti. Iš vienos pusės Hegelis sako, kad religija „hat ihr Gebiet in dem Gewissen, steht in dem Reiche der subjektiven Freiheit des Selbstbewusstseins — der Sphäre der Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht“, bet tuoj jis tarytum išsigąsta savo minties ir skubiai traukiasi žingsnį atgal: „Jedoch hat auch der Staat eine Lehre, da seine Einrichtungen und das ihm Geltende überhaupt über das Rechtliche, Verfassung u. s. f. wesentlich in der Form des Gedankens als Gesetz ist, und indem er kein Mechanismus, sondern das vernünftige Leben der selbstbewussten Freiheit, das System der sittlichen Welt ist, so ist die Gesinnung, sodann das Bewusstsein derselben in Grundsätzen ein wesentliches Moment im wirklichen Staate“ (R. Phil. § 270); o savo „Paskaitose apie istorijos filosofiją“ (104 pusl.) dar aiškiau pasako: „Wenn es wunderlich erscheint, dass die Religion einmal die Grundlage des Staates, das andere Mal sie selbst nur durch den Staat möglich sein soll, so ist daran zu erinnern, dass dann mit der Religion einmal die Innerlichkeit des Menschen und seine Gemeinschaft mit Gott, das andere Mal ihre Wirklichkeit in der Welt als Kultus und Gemeinde gemeint ist“. Vadinasi, valstybė nesikiša tik ten, kur negali įsikišti, t. y. į tai, kaip žmogus savo intimiškame gyvenime palaiko santykius su Dievybe; į kultą ir religinės organizacijos reikalus, į dorovės mokslą, kiek jis liečia viešąjį gyvenimą, valstybė jau kišasi, nes ji turi savo nuosavus gėrio ir blogio kriterijus. Kadangi Kat. Bažnyčios mokslas liečia ne vien sąžinės gilumą, bet ir išviršinį žmonių elgesį, o šis paliečia dorovės normas ir valstybės įstatymus, tad Bažnyčia ir valstybė šioj srity arba sueina kontaktan, arba stoja kovon su viena kita (R. Phil. § 270); betgi Hegelis nenori valstybinės teligijos; jam labiau patinka daugybė sektų, nes kur yra daug konfesijų, ten valstybei lengviau jas valdyti ir ten ji ryškiau reprezentuoja vienybės ir visuotinumo (Allgemeinheit) ideją; kur nėra religinės vienybės, ten esanti stipresnė ir autoritingesnė valstybė.

Valstybiškas piliečių nusistatymas (Gesinnung) — tai quasi „nematomoji valstybė“ („unsichtbarer Staat“); valstybei svarbu kiekvieno savo piliečio valioje turėti neįveikiamąją moralinę tvirtovę; todėl suprantama, kad Hegelio valstybė nenori dalytis žmogaus siela su Kat. Bažnyčia ir kad ji tegali sugyventi su protestantiškomis sektomis, kurios, Luterio pavyz-

---

[32] Ibid. 324 pusl.
[33] Cit. iš Hegel. „Ges. St. Gesch.“ 316 pusl.

džiu, mielai subordinuojasi valstybės valdžiai ir tuo tampa skurdžiais jos įrankiais. Hegelis kiekvieną, kad ir moralinį, pasipriešinimą valstybei laiko neprotingu bei nedoru dalyku; jis nesupranta, kad Kat. Bažnyčios suverenitetas religinėj srity turi didžią prasmę: K. Bažnyčia niekad neduoda pasauliui visiškai nusiraminti ir sumiesčionėti, nes tuo Ji parodo, kad yra aukštesnių vertybių, negu Hegelio valstybės pasauliškumas (Weltlichkeit). Su Hegelio valstybe K. Bažnyčios kova yra neišvengiama, nes ji (Hegelio valstybė) reiškia pretenzijų į visą žmogaus sielą ir nori jam (žmogui) diktuoti ne vien išorinius (valstybinius), bet ir išvidinius (moralinius) įstatymus; ji nori veikti žmonių sąžinę, nurodinėti jai gėrio ir blogio kriterijus. Jei paskaitysime iš Hegelio „Vorl. über die Phil. der Gesch." skyrius apie vidurinius amžius ir reformaciją, tai pamatysime, jog jis laiko blogumu tai, ką K. Bažnyčia laiko didžiomis dorybėmis; taigi, Hegelio etika visiškai nesuderinama su K. Bažnyčios etika.

Aplamai imant, kur valstybė paverčiama dievu ar kur ji pati save dievina, ten katalikiškajam Dievui vietos nebelieka. Hegeliškos valstybės suverenitetas vidaus politikos atžvilgiu nepakenčia jokio Bažnyčios savarankiškumo moralinio visuomenės auklėjimo srity. „Wenn daher die Kirche in das Lehren übergeht und ihr Lehren objektive Grundsätze, die Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen betrifft, so geht sie in dieser Äusserung, unmittelbar in das Gebiet des Staates herüber" (R. Phil. § 270, pusl. 215—216). — Kat. Bažnyčia jokiu būdu negali atsisakyti nuo savo mokymo pareigos, o Hegelis, tas dviejų priešingumų — moderniškojo nacionalizmo ir bolševizmo — dvasios tėvas, atima iš Bažnyčios magisterijos teisę ir paveda ją valstybei. Šią Bažnyčios teisę Rusijoj dabar yra pasisavinę marksistai: jų valstybė užsimojo ateistiškai perauklėti žmogaus sielą, nepalikti joje nieko krikščioniško; bolševizmo pėdomis eina ir fašistiškasis nacionalizmas, — nacionalistinės valstybės magisterija nukreipta į „moralinę tautos vienybę". Mussolini's 1929 m. Rugsėjo m. 14 d. Italijos parlamente pasakė: „Valstybė turi teisę ir pareigą ne tik mokyti tautą, bet ir ją auklėti pagal savo etiką. Ji šiuo klausimu niekuomet Bažnyčiai nusileis"[34]. Klausimą „Lo stato che cosa è?" Mussolis atsako „È il carabiniere", nes „Tutti i codici, tutte le dottrine e leggi sono nulle, se a un dato momento il carabiniere con la sua forza fisica non fa sentire il peso indistruttibile delle leggi[35]. Iš mandagios (jei taip galima išsireikšti) Hegelio tezės, kad valstybei, o ne Bažnyčiai priklausanti moralinės magisterijos teisė, žymiausiasis moderniško nacionalizmo eksponentas B. Mussolini's padarė aiškesnę ir gatvei suprantamesnę išvadą: valstybė — tai karabinierius, tai fizinė jėga ir, būdama tokia, ji esanti vienintelė tautos auklėtoja. Ir iš tiesų, kur valstybė nori savim visą žmogaus sielą patenkinti, kur ji nori savo piliečiams būti visukuo ir visako juos mokyti, ten ji (valstybė) turi virsti karabinierium, ypačiai katalikų kraštuose, kur žmonės, Bažnyčios mokomi, aiškiai skiria valstybės ir Bažnyčios kompetencijos ri-

---

[34] Cit. iš. A. Valašino str. „Hegelis ir fašizmas" 1931 m. „Naujosios Romuvos" 46 nr. 1104 pusl.

[35] Plg. B. Mussolini, „Un anno di governo fascista" Discorsi parlamentari Commentati da A. de Marsanich. G. Berluthi Editore. Roma 166 pusl.

bas ir iš to daro praktiškas išvadas savo elgesiui. Kat. Bažnyčia „išsižada" savo magisterijos teisės ir pareigos tik ten, kur nelieka nė vieno gyvo kataliko. Valstybė auklėtoja virsta ne vien karabinierium, bet ir chuliganu ten, kur ji okupuoja žmonių sąžinę ir imasi pati viena moralinio sielos formavimo darbo. Ir okupavus žmogaus sąžinę, valstybė lieka bejėgė, kad galėtų kuo nors pozitingu ją užpildyti. Tai pripažįsta ir prof. G. Lasson'as, didelis Hegelio sekėjas. Jis rašo savo įvade į Hegelio „Grundlinien der Philosophie der Rechts" (XXVIII pusl.), kad valstybė reguluoja nuosavybės santykius, bet sąžiningumo ji negali realizuoti; šeimai duoda įstatymus, bet skaistybės dėsnys nėra jos valdžioje, ji rūpinasi vargšų šelpimu, bet artimo meilės negali įsakyti. Hegelio valstybės filosofija okupuoja visą žmogaus gyvenimą ir valstybę paverčia „individo substancija", mokslinės bei meninės kūrybos ir net religinio gyvenimo tikslu. „Der einzige objektive Zweck von Kunst, Religion und Wissenschaft, der einen konkretisierten Inhalt besitzt, ist der, die Staatsmacht zu stärken[36].

Šita Hegelio tezė Italijoj yra fašizmo realizuojama: Mussolini's savo tautą dievina, mokslą, meną ir religiją stengiasi paversti politikos priemone. Praktikoje katalikų religija vis dėlto netarnauja fašizmo teorijai ir privertė Mussolinį šioj srity padaryti kompromisą[37], nors jis ir sako, kad Italijos Kat. Bažnyčia esanti subordinuota Italijos valstybės suverenitetui[38].

Vyriausias Vokietijos nacionalizmo vadas Adolfas Hitleris dar smarkiau kalba: „Für die nationalsozialistische Bewegung spielt die Religion keine Rolle; höher als sie ist das Ziel, das Programm, die Weltanschaung der N. S. D. A. Partei"[39] ir dar stipriau akcentuoja valstybės dieviškumą: „Wir wollen keinen anderen Gott haben als nur Deutschland allein". Mussolini's šiuo atžvilgiu kiek minkštesnis už Hitlerį: jis sakosi, kad jo fašizmas per Italijos dievinimą priėjęs patį Dievą[40]. Kaip Hitleris, taip ir Mussolini's sudaro Hegelio imperativo „Man muss den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren" atgarsį praktikinėj politikoj.

Hegelio valstybė ir karas.

Nė vienas filosofas nėra taip aiškiai ir griežtai pasisakęs už karą, kaip Hegelis: jam karas visais atžvilgiais teigiamas, — karas palaikąs dorovinę (sittliche) sveikatą; jis esąs tautai tai, kas jūrai ar ežerui vėjas, apsaugojąs vandenį nuo puvėsių. Amžinoji taika, apie kurią svajojo Kantas, Hegeliui nepageidaujama, nes ji tautas supūdytų: karo vargai išmoką žmones susivaldyti, atšaldą prisirišimą prie nuosavybės; karo vargai reikalaują didžiausio darbingumo, o karo darbas neturįs savyje subjektivinio, praktiškai egoistinio pradmens, nes dirbama ne sau. Karas naikinąs že-

---

36 G. Phil. 79 pusl.

37 Plg. E. W. Eschmann „Der faschistische Staat in Italien", Breslau. 1930 m. 66 ir 95 pusl.

38 Plg. Eschmann ibid. 68 pusl.

39 Plg. J. Nötges S. J., „Nationalsozialismus und Katholizismus", Köln. 1931 m. 47 p.

40 Plg. E. W. Eschmann op. cit. 65 pusl.

miškąsias gėrybes, ir tuo parodąs jų tuštumą, atšaldąs žmonių prisirišimą prie asmeninės laimės. Dabartinis karas esanti ne šeimų ar asmenų, bet tik tautų kova; ji nenukreipta prieš atskirus asmenis ir esanti laisva nuo asmeninės neapykantos. Kariaujančių žmonių neapykanta nesanti diferencijuota: kautynių metu mirtis siunčiama į priešingos tautos visumą, ir iš visumos ji ateinanti atskiriems individams; karas nešąs mirtį be piktumo ant atskirų asmenų. Šaunamasis ginklas esąs visuotinės („allgemein"), indiferentiškos, nepersonališkos mirties išradimas. Ne atskiro asmens įžeidimas, bet „nacionalinis mokslas" („Nationallehre") sudarąs varomąją jėgą, betgi tas įžeidimas, kuris davė karui akstiną, paliečiąs kiekvieną kariaujančių valstybių individą. Karo metu valstybės piliečiai tampą vieningesni, kovos išmokančios drąsos, tos Hegelio ypatingai garbinamos piliečių dorybės; laimingai baigtas karas sulaikąs tautą nuo neramumų viduje ir tuo patarnaująs valstybės gerovei. Taip atrodo karas Hegelio dorovės sistemoje[41] .

Kaip matome, Hegelis nepastebi demoralizuojančios karo įtakos, žmogaus sugyvulėjimo ir sužvėrėjimo nuo įpratimo per karą negerbti nei svetimų kančių, nei gyvybės, nei turto.

Į juridinę karo pusę Hegelis taip žiūri: tauta, kaipo valstybė, jam yra dvasia savo substanciniame protingume ir bepartiškoje tikrenybėje, todėl ji yra absolutinė jėga žemėje, o kitų valstybių atžvilgiu — suvereniškai laisva (R. Phil. § 331, pusl. 266). Vadinasi, Hegeliui valstybės yra tobulai laisvos tarptautinėje plotmėje, todėl valstybių santykiai yra kitokie, negu piliečių privatinės teisės („Privatrecht") srity, nes valtybės neturi ant savęs teisėjų ir neturi už save aukštesnės jėgos, kuri galėtų joms nustatyti tarptautinio elgesio normas (R. Phil. Zusatz zu § 330, pusl. 370). Taip pat valstybė, kaipo absolutinė galybė, Hegelio teigimu, negali būti kurios nors dorovės ar teisės normų varžoma. Išorinius (= tarptautinius) valstybės interesus turi ginti visi jos piliečiai, kuriuos valstybė pašaukia į kariuomenę, o ne valstybių sąjunga („Staatenbund"). Hegelio supratimu, valstybių sąjungos nutarimai turėtų būti priimami visais balsais; ir tai būtų ne esmės dalykas, o tik akcidentalybė, nes tokie vienbalsiai nutarimai bemaž negalimi. Tarptautiniu atžvilgiu Hegeliui vyriausybė sudaro ypatingą išmintį ,o ne visuotinę apvaizdą. „Das substantielle Wohl des Staates ist sein Wohl als eines besonderen Staates in seinem bestimmten Interesse und Zustande und den ebenso eigentümlichen äusseren Umständen nebst dem besonderen Traktate-Verhältnisse (R. Ph. § 337, pusl. 269); todėl tarptautinio teisingumo ir visuotinės filantropiškos minties Hegeliui nėra; valstybių santykiuose lemiamą vaidmenį vaidina tikrai įžeista ar tik įstatyta į pavojų gerovė, kaipo žinomas atskirumas, todėl tarptautinės sutartys negali būti amžinos ir absolučiai neliečiamos, jei tik jos nebetarnauja kurios nors valstybės gerovei bei interesams. Tie interesai gali būti ir aiškiai agresingi: jei, pav., valstybė yra stipri ir jei jos išvidinė gyvybė veržiasi į paviršių, į ekspansiją (t. y. į imperializmą), tai gynimosi karas pereina į puolimo karą. Karui pagrindas visai pakankamas, jei tik

[41] Plg. Hegel. „Seine Religions—,Geschichts—und Rechtsphilosophie", ausgewählt von B. Ruge mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Scherwatzky Leipzig. 1931 m 35 pusl.

kuri valstybė nori savo kaimyno sąskaiton teritoriališkai išsiplėsti. Moralės dėsnis „Nedaryk kitam to, ko nenori, kad tau kiti darytų“ valstybių, kaipo visumų, santykiuose neturi jokios reikšmės, nes valstybių elgesio negali varžyti jokie etikos dėsniai. Kitaip sakant, jėga įrodo teisę. Tuo būdu Hegelis yra tarptautinio smurto apologetas.

Hegeliui svarbiausią faktorių istorijos procese sudaro valstybės; joms pasaulio istorija — tai pasaulio teismas (R. Phil. § 340, 271 p.), kuriame tautų dvasias teisia pasaulio dvasia, betgi pasaulio istorija („Weltgeschichte“) sudaro ne vien tautų teismą, bet ir visuotinės dvasios pasireiškimą (Verwirklichung)[42], nes „das Element des Daseins des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühle und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist[43], ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äusserlichkeit“ (R. Phil. § 341, pusl. 271). „Dvasinė tikruma“ („die geistige Wirklichkeit“) nustato, kuriai valstybei bei tautai lemta mirti ar suverenitetą prarasti ir tuo būdu pasitraukti iš istorijos arenos, ir kuriai būti kitų tautų valdytoja. Hegelio istoriosofijoj žymu savotiško fatalizmo, iš kurio kyla niūrios pažiūros į valstybę ir jos reikalus. Istorijos procese Hegelis jaučia ne teisingumą ir ne Dievo Apvaizdą, bet fatališkų ir negailestingų jėgų veikimą, laisvą nuo bet kokių moralės normų.

Hegelio valstybės santvarka.

Hegelis valstybės valdžioje mato tris elementus — monarchų valdžią (fürstliche Gewalt), administraciją ir legislatūrą. Valstybinės valdžios vainikas — tai monarchas. Į respubliką ir demokratiją jis (Hegelis) skeptiškai žiūri: jam, pav., atrodo, kad antikinių graikų demokratija buvusi „estetiška“, bet ne visai protingai, nes dėl monarcho autoriteto nebuvimo valstybių vadai turėdavo kreiptis į orakulus, kurie iš gyvulių vidurių, iš jų ėdimo būdo, iš paukščių skrajosenos burdavo ir burtais nulemdavo politikos kryptį. Monarcho nesankcionuotas įstatymas — tai lyg raidė „i“ be taško viršuje. Monarchas — tai valstybė asmenyje, tai „Persönlichkeit des Staates“ (R. Phil. § 279). Suverenitetas priklauso ne tautai, bet valstybei monarcho asmenyje, nes tauta be monarcho — tai „formlose Masse“ (R. Phil. § 279). Monarchas Hegeliui yra valstybinės idėjos, teisės ir jėgos įkūnijimas, todėl suprantama, kad baudžiamajame kodekse „crimen laesae maiestatis“ turi būti laikomas didžiausiu nusikaltimu (R. Phil. § 282). Tatai verčia piliečius ir didžiausias monarchų ar kokių „tautų vadų“ kvailybės vergiškai gerbti. Tokia Hegelio tezė įgalina monarchus ar vadinamuosius „tautos vadus“ sekti Neronu, įsakiusiu garbinti jo arklį, kaip dievą, ar Nobuchodonozaru, įsakiusiu dievinti jo statulą, ir reikšti jai religinės pagarbos.

---

[42] R. Phil. § 342, 271 pusl.

[43] Kitur jis sako, kad filosofijos istorija reziumuoja galvojimo istoriją, taigi pasaulinė istorija esanti ir dievybės istorija. Hegeliui sąmonė — tai absolutas, tai dievas; už sąmonės nieko nesą, sąmonėje viskas.

Demokratija Hegeliui nepatinka dar ir tuo, kad „demokratische Staatsakte sind mechanistische Resultate aus dem Stoss und Druck der Parteien; es fehlt ihnen der Stempel der Persönlichkeit, die alle menschliche Akte auszeichen Soll". Mes jau minėjome ,kad Hegelis valstybę laiko tautos dvasios rezultatą (ir jos reikalų vedėją); tad empiriniu atžvilgiu nesuprantama, kodėl monarcho asmenyje nelygstamai daugiau tautos dvasios (= tautiškumo) ir objektivinio proto, negu partijose: juk kolektivinės dvasios paprastai turėtų būti daugiau kolektivuose, negu atskiruose individuose. Dar paradoksiškiau atrodo Hegelio duotas Napoleonui Bonapartei epitetas „Weltseele"[44]; betgi savo istorijos filosofijoj jis žymiausius valstybės vyrus vadina „Geschäftsführer des Weltgeistes", — tokia sąvoka neatrodo taip paradoksiškai, kaip „Kaiser — Weltseele".

Būdamas didelis monarchistas, Hegelis vis dėlto įrodinėja tautos atstovybės (jis ją dažniausiai vadina „das ständische Element), kaipo tarpininko tarp vyriausybės ir tautos, reikalingumą. Jis sako, kad despotiškose valstybėse, kur yra tik monarchai ir liaudis („Fürsten und Volk"), ši pastaroji jei veikia, tai tik kaipo destruktivinė masė prieš organizaciją („bloss als zerstörende Masse gegen die Organisation")[45]. Kur tauta turi savo atstovybę, ten ji savo interesus realizuoja teisėtu ir tvarkingu būdu, „organiškai". Kur to nėra, ten politinis pasisakymas būna visuomet žiaurus („so wird das sich Aussprechen der Masse immer ein wildes sein"). Ši tiesa įsidėmėtina tiems patriotams, kurie ginasi nuo demokratų Hegelio idėjomis, bet nevykdo šito jo reikalavimo.

Toliau Hegelis sako, kad despotiškose valstybėse despotas glosto („schont") liaudį (Volk), ir jo (despoto) žiaurumas liečia daugiausia jo aplinkumą („die Umgebung"), todėl tokiose valstybėse liaudis bei tauta mažiau mokesčių temoka, negu konstitucinėse valstybėse, nes despotai bijo masių ir todėl joms pataikauja. Konstitucinėje Anglijoj, Hegelio teigimu, kaip tik daugiausia mokesčių išieškoma (R. Phil. 366 pusl.).

Prancuzų psichologas Gustavas Le Bon pastebėjo, kad „pour un instant, la force aveugle du nombre devient la seule philosophie de l'histoire".[46] Hegelis tos „aklosios skaičiaus jėgos" labai bijo ir todėl apie parlamentą štai ką rašo: „Wenn die Abgeordneten als Repräsentanten betrachtet werden, so hat dies einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, dass sie nicht Repräsentante als von einzelnen, von einer Menge seien, sondern Repräsententen einer der wesentlichen Sphären der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer grossen Interessen". Taigi tautos atstovybę sudaro ne visos tautos rinkti atstovai, bet tik korporacijų atstovai, nes „der konkrete Staat ist das in seine besondereren Kreise gegliederte Ganze; das Mitglied des Staates ist ein Mitglied einer solchen Standes; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen"[47]. Tuo būdu Hegelis, bijodamas visuomenės, bet neišdrįsdamas patarti vyriausybėms falsifikuoti tautos valią, demokratizmą pakeičia kor-

[44] Plg. Hegelio laišką Nietharmmer'iui iš 1806 m. X.13 d. (knygoj „Hegel Seine Religions, Geschichts und Rechtsphilosophie" 105 pusl.).
[45] R. Phil. 365 ir 366 pusl.
[46] Plg. jo „Psychologie des foules" 38 leid. Paris. Ed. F. Alcan. 1931 m. 6 psl.
[47] Plg. Hegel Seine Religions, Geschichts und Rechtsphilosophie 45 ir 44 psl.

porativizmu, todėl jo parlamentas — tai ne tautos, o tik luomų atstovybė. Hegelis naiviai tiki, kad korporacijos esančios geresnės, kaip politinės partijos, kad korporacijos tautą jungiančios, o partijos ją atomizuojančios, skaldančios. Vienur jis sako, kad liaudis — tai valstybės narių dalis, kuri „nežino, ko nori" (R. Phil. § 301, pusl. 246), bet kitur jis vėl nori, kad „das öffentliche Bewusstsein als empirische Allgemeinheit der Ansichten und der Gedanken der Vielen zur Existenz kommt" (R. Phil. § 301, pusl. 245). Šiaip ar taip, Hegelis liaudį paverčia valstybės posūniu. Jis valstybę vadina organizmu ir nuolat primena organiškumą, bet nenori suprasti, kad liaudis, aktingai nedalyvaudama valstybės gyvenime, atsiduria visai neorganiškoje būklėje ir tampa lyg kokia svetimybė valstybės organizme. Taigi, Hegelio valstybės filosofija masių ne auklėja, bet netiesioginiu būdu provokuoja jas į sukilimą.

Hegelio korporativizmo teoriškai dabar laikosi Italijos fašizmas; betgi praktiškai Italija nėra korporativinė valstybė, nes kandidatus į parlamentą faktiškai išstato tik fašistų partijos vadovybė. Nei Hegelis nei jo šalininkai praktiškoj politikoj iki šiol nėra įrodę, kad korporacijoj daugiau proto ir patriotizmo, negu šiaip partijoj ir kad pagaliau korporacija nėra tautos „pars", o yra jos „totum".

Be to, korporacijos nesudaro garantijos nuo revolucijos pavojaus: juk Didžioji Prancūzų revolucija prasidėjo kaip tik ne luominiame, bet korporaciniame parlamente ir iš ten nuėjo į gatvę, į mases. Korporatyvinės valstybės idėją Lietuvoj ėmė popularizuoti. „Naujoji Romuva"[48].

Korporacijų bei luomų atstovybės Hegelis nori dar ir tam, kad vyriausybė geriau rūpintųsi valstybės gerove, teismų santvarka, kad nevaržytų protingos laisvės, kad dabotų sosto paveldėjimo tvarkos ir dalyvautų įstatymų leidime, nes pats laukimas, pats galimumas kontrolės vyriausybės darbams teigiamai veikia vyriausybės politiką. Luomų atstovybė — tai garantija, kad valstybės politika bus „protinga"; betgi valstybės gyvenimo centru Hegelis laiko monarchą ir administracijos aparatą su ministeriais priešakyje: „Was hiermit die Garantie überhauft betrifft, welche besonders in den Ständen liegen soll, so teilt auch jede andere der Staatsinstitutionen dies mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit zu sein, und es gibt darunter Institutionen, wie die Souveränität der Monarchen, die Erblichkeit der Throfolge, Gerichtsverfassung u. s. f., in solchen diese Garantie noch in viel stärkerem Grade liegt" (R. Phil. § 301, pusl. 227).

Hegelio valstybės filosofija ir šių dienų ekstremistinės ideologijos.

Jau pačioje šio straipsnio pradžioje esame pasakę, kad Hegelio valstybės filosofija su savo vedamuoju aforizmu „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" rodo ne ką kitą, kaip tik galvojimo bailumą. Hegelis — tai visų bailiausias filosofas: drąsių minčių bei idėjų jo filosofijoje kaip ir nėra. Dėl bailumo Hegelis

---

[46] Plg. jo 40 nr. (1932), kur Dr. Juodeika (str. „Liberališkoji ar korporativinė valstybė") Hegelio žodžiai perša korporacijas ir smerkia partijas.

nedavė visai baigtos ir aiškios ideologijos. Jo valstybės filosofijos tikslas — tai įrodyti valstybės ir jos institucijų protingumą. Jei valstybėje viskas protinga, tai reformoms vietos nėra. Prakalboje („Vorrede") į savo „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (10 pusl.) jis aiškiai pasakė, kad įstatymas — tai „das Schiboleth, an dem die falschen Brüder und Freunde des Volkes sich abschneiden". Jei taip, tai, pav., broliai Grakchai Hegeliui buvo falšivi savo (romėnų) tautos draugai, nes jų reformos prieštaravo veikiantiems Romos respublikos įstatymams. Hegelio valstybės filosofija stengiasi sustabdyti istorijos ratą. Hegelis politiniu atžvilgiu yra konservatorius, bet reakcionierium jo vadinti negalima, nes jis nelaiko nė vieno istorijos atgyvento režimo idealu savo laikų politikams, — jis nekelia iš kapų nė vieno istorijos palaidoto režimo, bet jo sekėjai šių dienų politikos praktikoje kaip tik stengiasi atgaivinti senai žuvusius režimus, pav., Musolini'is tariasi atgaivinęs korporativinę valstybę, palaidotą Didžiosios Prancuzų revolucijos, ir tuo būdu stengiasi atsukti atgal istorijos ratą. Į tokią valstybę orientuojasi ir „Naujoji Romuva" su prof. F. Kemėšiu priešakyje. Vokiečių nacionalsocialistai, atsirėmę į hegelizmą, stengiasi sukurti rasinę valstybę; tokios valstybės pavyzdžiu jų ideologas Rosenberg'as laiko senovės Spartą, kuri buvo „planingai įgyvendžius rasinius įstatymus"[49]. Sovietų Rusijoj „piatilietka" technikos srity savo dvasia labai primena Egipto faraonų politiką piramidžių statymo atžvilgiu: kaip dabar Rusijoj, taip kadaise faraonų Egipte darbininkai buvo paversti valstybės vergais. Bolševizmas Hegelio valstybės filosofijoje, pasisakiusioj už konstitucinę monarchiją ir prieš masių įtaką valstybei, iš paviršiaus žiūrint, neturi pagrindo, tačiau jo doktrina gimė iš hegelizmo: Leninas savo ideologijos pagrindan padėjo Hegelio tezę, pagal kurią valstybė esanti visagalė jėga. Hegelis valstybės omnipotencijos netaikė visuomenės ūkiui: tur būt dėl to, kad jo laikais socialinis klausimas nebuvo toks aktualus, kaip dabar; tai padarė K. Marksas teoriškai ir Leninas praktiškai. Šis pastarasis tvirtai tikėjo, kad valstybė galinti iš ūkio, kaip iš minkšto vaško, lipdyti bet kokias formas[50].

Hegelio filosofijos bailumas reiškiasi ne vien jo pastangomis įrodyti valstybės protingumą, kas ypačiai krinta į akis jo teisės filosofijoj, bet ir jo dialektikoje, kur jo dviveidiškumas labai ryškus. Jo dialektika moko, kad kiekvienas teigimas, pozicija (tezė) sukelia sau priešingumą, negaciją (antitezę); po to teigimas turi susitaikyti su savo priešingumu ir virsti aukštesniąja afirmacija, arba sinteze (dviejų priešingumų susitaikymu). Hegelio dialektikos schema — tai lyg trikampis, sudarytas iš tezės, antitezės ir sintezės. Tas „trikampis" yra toks, jog jo „kraštines" galima įvairiai kaitalioti, nekenkiant pačiai „figurai", pav., Hegelis, šeimos antitezę laiko pilietinę visuomenę, bet marksistai tiek pat racijos turi šeimos antitezę laikyti vaikų ir žmonų bendrumą (komunizmas). Šeimos ir visuomenės sintezę galima su Hegeliu laikyti valstybę, o su anarchistais — jos panaikinimą. Taigi, kokią mes reikšmę duotumėm dialektinės Hegelio

---

[49] Plg. J. Nötges, „Nationalsozialismus und Katholizismus" 70 pusl.
[50] Plg. St. Swianiewicz, „Lenin jako ekonomista". Wilno. 1930 m. 149 pusl.

triados elementams, ji visomis sąlygomis bus vienodai teisinga, nes išvadoje mes gauname ne lygti, o tapatybę (Identität). Prof. P. Leonas teisingai sako, kad dialektinė Hegelio schema nėra objektivinė reiškinių santvarka, o tik būdas galvojimo apie reiškinius; tad ją galima pritaikyti prie visko, o todėl ji neduoda nieko, kas būtų nauja[51]. Hegelis yra toks filosofas, kurį galima visaip suprasti: jo logikoje didžiausi kraštutinumai susitaiko, ir „abyssus abyssum invocat". Jo mokiniai tuoj suskilo į „kairiuosius" ir „dešiniuosius". Jo mokinys Stahl'is į hegelizmą žiūrėjo kaip į „krikščioniškosios valstybės atnaujinimą" ir įkūrė konservativinę prūsų partiją, o Strauss'as savo „Jėzaus gyvenime" įrodinėja, kad Kristaus gyvenimas — tai tik mitas. Feuerbach'as dar toliau nuėjo: jis savo knygoje „Das Wesen des Christentums" teigia, kad, norint pasaulį išgelbėti, reikią išsižadėti bet kokios religijos. Dialektinės Hegelio mokyklos auklėtinis K. Marksas griežtai pasisakė prieš religiją ir prieš konservatizmą ir įkūrė revoliucinį socializmą, kurs iš savo pusės išprovokavo modernąjį, t. y. fašistinį nacionalizmą. „Abyssus abyssum invocat" — kraštutinumai vėl susisiekia: tarp Vokiečių nacionalizmo ir bolševizmo esminis skirtumas yra tik toks, kad bolševizmas nepripažįsta pirmenybės „tauriajai" („edel") šiaurės germanų rasei. Pasak Hegelio, dieviškos ir žmoniškos prigimties vienybės realizavimas esąs pavestas „dem nordischen Prinzip der germanichen Völker" (R. Phil. § 358, pusl. 278). Kitoj vietoj Hegelis sako, kad naujais laikais „Weltgeist'as" reiškiąsis per germanus, todėl jiems priklauso teisė viešpatauti epochai; toks viešpatavimas tai pačiai tautai leidžiamas tik vieną kartą istorijos eigoje (R. Phil. § 347). Jei bolševizmas pripažintų, kad šiaurės germanų rasė esanti visų geriausia, visų gražiausia ir visų stipriausia, tai bedugnė tarp tu dviejų kraštutinumų išnyktų, ir bolševizmas ir nacionalizmas virstų tapatybe.

Įdomi pasaulinės istorijos ironija Didžiojo karo pabaigoje: kraštutinis reakcionierius Ludendorf'as ištiesė pagelbos ranką Leninui, kad jis uždegtų revoliuciją Rusijoj, toje juodžiausios reakcijos šalyje. Iš šio fakto iškišo Hegelis savo dviveidę dvasios galvą. Tapatybės filosofijoj viešpatauja aklas fatumas: Ludendorfas, tas militarinės Prūsų galybės eksponentas, sąmoningai ar nesąmoningai tarnavo Hegelio idėjai, kad Prūsija — tai galutinė pasaulio dvasios realizacija („tezė"), o išėjo atvirkščiai: jis patarnavo revoliucinės pasaulio evolucijos eksponatui Leninui („antitezė"), taip pat galvojusiam Hegelio dialektikos metodu. Dabar daugelis vokiečių į hitlerizmą žiūri kaip į tų dviejų priešingumų sintezę.

Šiąja proga turiu pabrėžti, jog Lasson'as ir Rosenkranz'as drąsiai sako, kad Hegelis, kaipo valstybės filosofas, yra nacionalinis vokiečių galvotojas[52]. Pats Hegelis savo teisės filosofiją užbaigė nepaprastu istorinės šiaurės germanų rolės išaukštinimu, o savo istorijos filosofijoj pasakė, kad „erst die germanischen Nationen sind im Christentum zu Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur susmacht[53], o savo religijos filosofijoj

[51] Plg. jo „Teisės filosofijos istorija", Kaunas. 1928 m. 332 pusl.

[52] Plg. K. Rosenkranz, „Hegel als deutscher Nationalphilosoph", Leipzig. 1870 m. ir Lasson'o Įvadas į Hegelio „Grundl. der Phil. das Rechts" XCIII pusl.

[53] Cit. iš „Hegel — Gesellschaft, Staat. Geschichte" 187 pusl.

užakcentavo, kad krikščionybė — tai Dievo ir pasaulio identiškumo išraiška[54]). Įdomu ,kaip Mussolini's galėjo nacionalinį vokiečių filosofą ir didelį germanistą padėti itališko nacionalizmo ideologijos pagrindan ir kaip galėjo „iš italų tautos sielos" išeiti tikrai vokiška ideologija. Taip pat nesuprantami ir tie lietuviai (pav. prof. Iz. Tamošaitis, prof. F. Kemėšis, Dr. Juodeika), kurie savo lietuviškąjį nacionalizmą remia grynai hegeliškomis kategorijomis. „Tautos vienybė", „valstybės valia — tai vienintelis teisės šaltinis", „mūsų tauta — tai dievas", „stipri valdžia", „partijos skaldo tautą į atomus, o korporacijos ją jungia", „Bažnyčią reikai subordinuoti valstybės suverenitetui ir paversti ją valstybės politikos įnagiu", „tautiškumas — tai savarankiška vertybė", „perkelti politinio svorio centrą iš parlamento į vyriausybę", „teisė yra tai, ko mes norime", „stiprinti prezidento valdžią" (tatai atitinka Hegelio „fürstliche Gewalt"), „nuo minios prie asmenybės" (Hegelio tezė „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten — R. Phil. § 348) [56] — tai vis tikrai hegeliškos kategorijos, o Hegelis — vokiečių nacionalinis filosofas. Padėti vokiečių nacionalinio filosofo ideologiją mūsų tautiškos valstybės pagrindan, tai reiškia giedoti kartu su vokiečių nacionalistais „Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt", nes tais žodžiais išreikšta tai, ką Hegelis pavadino „nordisches Princip der germanischen Vöker", o tam „principui" pavesta realizuoti „Einheit der göttlichen und menschlichen Natur" (R. Phil. § 358) ir tapti istorijos proceso vainiku. Į tą Hegelio idėją yra atremta, Vokietijos nacionalistų ideologija ir galingoji „Hitlerbewegung".

Bet kas nesuderinama Hegelio valstybės filosofijoj, tai suderinama jo logikoje, kuri remiasi garsiąja triada iš tezės, antitezės ir sintezės. Šitą ‚trikampį" galime visaip vartalioti, davinėti jo „kraštinėms" įvairias reikšmes, ir gausime, ką tik norėsime; pagaliau prieisime tuščią identiškumą, kuriame susitaiko tarptautinis nacionalizmas su tarptautiniu bolševizmu ir vokiškumas su nevokiškumu; jame sutampa aukščiausioji būtinybė su aukščiausiąja laisve — „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig". Reikia sutikti su Schopenhauer'iu, kad Hegelis išdavė savo pirmatakus ir panaikino geresniuosius jų filosofijos principus — tikros laisvės ir valios sferą, — ir nuo savęs pridurti, kad Hegelio valstybė — tai ne „žemės dievas" („Irdisch-Göttliches"), bet monstras, kuris griauna krikščioniškus civilizacijos pagrindus ir per pasisekimo ir laimėjimo apoteozę veda žmonijos mintį į klaikią tuštumą.

1932.X.27.

---

[54] Nuostabu, kad ir 1931 m. prof. S. Behn'as „nori Hegelį jei ne sukatalikinti, tai bent iš Hegelio panteisto padaryti Hegelį teistą" (Plg. p. Iz. Tamošaičio str. „Hegelis" 1931 m. „Vairo" 12 nr. 514 pusl.).

[55] Pav., prof. F. Kemėšis savo str. „Iš krizės išeities beieškant" („Naujoji Romuva" 1932 m. 15 nr. 348 pusl.) visą žmonijos išganymą mato tautų vaduose, nes tik nuo jo pareinąs pasirinkimas tarp bolševizmo ir radikališkų ekonominių santykių reformos, o ne nuo pačios visuomenės. Vadinas, ir prof. F. Kemėšis galvoja leniniškai: ūkis ir visuomenė — tai vaškas, iš kurio tautų vadai gali lipdyti bet kokias formas!

Istorijos filosofija ir jos problemos

Prof. Pr. Dovydaitis, Kaunas.

Didžiojo karo pradžia čia pasirašiusiam buvo davusi akstino parašyt šiokia pat antrašte straipsnį „Vilties“ priede (1914 m., 9—10 Nr., 273—334 pusl.). Kadangi šiandien ir pati „Viltis“ ir tas jos „nemokamas mokslo ir literaturos priedas“ tegalima rasti tik arkivuose, o kalbamasis straipsnis ir iki šiol, rodos, yra vienintelis tos rūšies literaturoj lietuvių kalba (prof. L. Karsavino „Istorijos teorija“, Kaunas 1929, yra gretimas, bet ne tos pačios srities darbas), tai jau nuo seniai rengiausi pagamint to straipsnio „naują, patobulintą“ leidimą. Šiandien tokios rūšies literatura reikalinga ir istorijos studentams, kad patsai istorijos studijavimas jiems įgytų daugiau prasmės, o neatrodytų tik koks beprasmių įvykių beprasmis aprašinėjimas. Dėlto rimti istorininkai, imdami rašyt platesnio mato žmonijos istoriją, visuomet daugiau ar mažiau vietos pradžioje paveda ir istorijos filosofijos problemoms panagrinėti vienu ar kitu atžvilgiais.[1]

Šiais tat sumetimais besivaduodamas, ir ėmiausi kalbamąja tėma vėl rašyt, paimdamas senojo mano straipsnio antraštę. Betgi dirstelėjus į patį straipsnį paaiškėjo, kad tenka jį ne perdirbinėti ar tobulinti, bet rašyti visai iš nauja. Iš senojo, prieš pusantros dešimties metų pagaminto, straipsnio šiam naujam darbui tik labai nedaug kas galės tikti. Kai pasiryžtama pastatyti naujas trobesys, erdvesnis ir tvirtesnis už senąjį, tai iš senojo tegali tikti tik vienas kitas rąstas ar šipulys, kurie yra išlikę sveiki. O didžiausioji dalis senos medžiagos lieka naujai statybai nesunaudota.

---

[1] Taip yra padarę ir pačių naujausių, šiuo metu išeinančių istorijos enciklopedijų leidėjai.

Antai, Herderio (Freiburg i. Br.) leidžiamoj veikalų serijoj „Geschichte der führenden Völker“ (vyriausi redaktoriai: Freiburgo universiteto profesorius Heinrichas Finke, buv. Vienos, dabar Kairo un-to prof. Hermannas Junker'is ir Šveicarijos Friburgo un-to prof. Gustavas Schnürer'is — visi katalikai) istorijos filosofinis įvadas „Istorijos prasmė“, didelio žmonijos dvasios plėtojimosi žinovo, specialybe teologo prof. D-ro J. Bernhart'o parašytas, sudaro arti pusantro šimto puslapių didumo studiją, berods, parašytą perdaug „aukštu“ stilium, kuri dėl to pradedančiam vargiai bus „įkandama“.

„Propylėjų“ firmos (Propyläen-Verlag, Berlin) leidžiamoj veikalų serijoj „Propyläen-Weltgeschichte“ (vyriausias redaktorius, kiekvienam tomui parašęs įvado prakalbą, yra Leipcigo un-to prof Walteris Goetz'as), pirmajame tome, be vyriausio redaktoriaus įvedamojo žodžio, įdėti dar trys istorijos filosofinio pobūdžio straipsniai: H. Freyer'io apie žmonijos istoriją nagrinėjančias sistemas, Fr. Hertz'o — apie žmonių rases ir istoriją ir W. Vogel'io — apie žemę ir istoriją.

Kembridžo senovės istorijos veikalų serijoj (Cambridge Ancient History; naujų laikų istorija — Cambridge Modern History — jau išėjusi pirmiau, o vidurinių amžių — Cambridge Medieval History — eina drauge su senosios istorijosserija) pirmajame tome (Egypt and Babylonia to 1580 b. C., 1924), įdėtas ilgesnis tik antropologinis ir geologinis įvadas, o istorijos filosofiniai klausimai tik visai trumpai paliesti.

Pagaliau ir prancuzų kalba jau prieš dešimtmetį pradėta istorijos veikalų serija „L'Évolution de l'Humanité - Synthèse collective“ („La Renaissance du livre“, Paris) keletą pirmųjų knygų išleido kaip istorijos įvadus įvairiopais atžvilgiais.

Istorijos, filosofijos ir istorijos filosofijos sąvokų apibrėžimas.

Žodis „istorija“ lietuvių kalbai tekęs iš svetimų kalbų, kaip kad ir lietuvių kaimynams slavams bei germanams. Jis yra senųjų graikų kalbos žodis. Ten jis buvo rašomas ἱστορία, tariamas *historija* ir turėjo keleriopos prasmės:

1) *tyrinėjimas, ištyrimas,* gamtos reiškinių ir ypačiai žmonių gyvenimo įvykių;

2) klausinėjimu, pasiteiravimu ir savomis akimis *patirtos žinios, mokslas;* taip pat dalykų eigos įžvelgimas, politinis sprendimas;

3) *pranešimas, dėstymas, pasakojimas,* ypačiai apie žmonių gyvenimo įvykius; taip pat tų įvykių surašymas, veikalas.

Graikų kalba turėjo ir veiksmažodį ἱστορέω taip pat su įvairiomis prasmėmis: *klausinėti, teirautis; tyrinėti, patirti,* pažinti, pastebėti; *sužinoti; pranešti, pasakoti* apie ištirtus, sužinotus dalykus; o Naujojo Testamento kalboj dar ir *apkeliauti, atlankyti,* kad ką pamatytų, pažintų.[2]
Iš graikų kalbamąjį žodį su jo bent dvejopa prasme paėmė romėnai, rašydami jį *historia,* tardami *histórija,* o iš romėnų jis, ar visai nepakeistas ar kiek pakeistas, teko romanų, anglosaksų, germanų, slavų ir lietuvių kalboms: ispan., portug. *historia,* angl. *history,* pranc. *histoire,* ital. *storia,* lenk. *historja,* rus. *исторія.* Germanų kai kurios tautos, berods, greta svetimo žodžio *historie,* dar pasidarė ir sąvąjį: vokiečiai *geschichte,* olandai *geschiedenis.* Beje, ir latviai istoriją vadina *vēsture,* t. y. „žiniature“. Į juos nusižiūrėję, gal būt, ir senesnės kartos lietuvių istorininkai buvo iš istorijos padarę „vistoriją“ (Maironis). Tačiau iš lietuvių kalbos žodis *istorija* vargiai duosis išstumiamas ir šių dienų kai kieno pasiūlomų naujadarų, tokių kaip „buitraštis“ ar panašių, kadangi, numetęs lietuvių kalboj nesamą garsą *h,* jis visai asimilavosi ir mūsų kalbos dvasiai greta keleto kitų iš svetur atėjusių žodžių su panašiomis galūnėmis.

*

* *

Bent paviršutiniai susipažinę su žodžio „istorija“ istorija, dabar žiūrėsim su šiuo žodžiu rišamų sąvokų.

Jau graikų kalboj matome „istorijos“ žodžių vyriausiai reiškiant dvejopą sąvoką: 1) *tyrinėjimas* ir 2) *tyrinėjamasis dalykas, vyksmas.* Su tąja dvilype prasme žodis „istorija“ įėjo ir į kitas kalbas, kaip matome, vienose išlaikydamas ir savo senąjį pavidalą, o kitose išstumtas vietinio kalbos žodžio. Taigi, šių dienų mokslo kalboj ir „istorija“ įvairiais pavidalais (history, histoire, storia“ ir t.t.) ir „geschichte“, ir „vēsture“ reiškia drauge

---

[2] W. Gemol, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. Wien 1918. — W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Giessen 1928. — Fr. Zorell S. J., Lexicon graecum Novi Testamenti. Ed. altera. Parisiis 1931.

ir objektivų vyksmą ir (subjektivų) vyksmo tyrinėjimą bei jo išdėstymą, iš ko yra sudaromas istorijos mokslas.[3]

Vyksmo sąvoką imdami plačiausia prasme, galėsime kalbėt apie Kosmo, žvaigždžių, Žemės ir gyvulių bei augalų istoriją. Nes visoj visatoj nesustojamai vyko ir vyksta tam tikri vyksmai. Bet istorijos sąvoka, paprastai, imama daug siauresne prasme, būtent, tik kaip žmonijos gyvenimo vyksmų tyrinėjimas ir išdėstymas. Bet ir žmonių gyvenimo vyksmai istorijai rūpi nevisi. Ji, būtent, netyrinėja žmonių gyvenime tų vyksmų, kurie turi naturalinio pobūdžio, kitaip sakant, kurie yra grynai materialiniai ir vyksta kaipo būtini gamtos tvarkoj. Tikruoju savo darbo objektu istorija laiko: tyrinėt laisvą elgimąsi žmonių kaipo protingų esybių, arba, kitaip sakant, kulturinį žmonių veikimą, t. y. kūnijantį, gyvendinantį tas ar kitas idėjas.

Bet ir šiaip apibrėžtą savo darbo plotą istorija dar siaurina. Ji domisi tik tais laisvo žmonių ilgimosi vyksmais, kurie yra buvę mažiau ar daugiau reikšmingi socialiniu atžvilgiu, t. y. turėję reikšmės visumai. Tos reikšmės nustatymas galų gale pareina nuo to, koks istorininkas kokią — bendresnę ar specialesnę — istoriją rašo.

Imdamas domėn visus istorinio darbo mementus, vadovaujantis šių dienų istorijos metodologas prof. E. Bernheim'as istoriją, kaip mokslą taip apibūdina: „Istorijos mokslas yra toks mokslas, kuris laiko ir erdvės atžvilgiu nustatytus žmonių, jų (ir pavieniais ir typingais bei kolektiviais) veiksmais kaip socialinių esybių, plėtotės faktus ištiria ir dėsto surištus psichofiziniu priežastingumu".[4] Tai yra trumpiausias ir stipriausiai kodensuotas istorijos mokslo apibūdinimas.

---

[3] J. N. Bowman, On the use of the word „history". Forschungen und Versuche zur Gesch. des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift Dietrich Schäfer zum 70. Geburtstag. 1915, 797 ss. (referuoja, kaip žodį „history" vartoja Amerikos istorininkai). Žodžio „Geschichte" įvairiopą prasmę išnagrinėjo P. E. Geiger'is savo disertacijoj: Das Wort „Geschichte" und seine Zusammensetzungen. Freiburg i. Br. 1908.

[4] „Die Geschichtswissenschaft ist die Wissenschaft, welche die zeitlich und räumlich bestimmten Tatsachen der Entwicklung der Menschen in ihren (singulären, wie typischen und kollektiven) Betätigungen als soziale Wesen im Zusammenhang psycho-physischer Kausalität erforscht und darstellt". Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 5 u. 6 Aufl. Leipzig 1908, 9. (Nepakeistas šio veikalo išleidimas išėjo dar 1914 m.). Istoriją studijuoti pradedančiam betgi daugiau rekomenduotinas to paties prof. Bernheim'o nedidukas veikalėlis „Einleitung in die Geschichtswissenschaft" (Sammlung Göschen), kuris yra paties autoriaus pagamintas lyg koks jo didžiojo veikalo konspektas su naujausiąja literatura. Jame randame istorijos mokslą šiaip apibūdintą: „Die Geschichtswissenschaft ist die Wissenschaft, welche die Tatsachen der räumlich-zeitlichen Entwicklung der Menschen in ihren Betätigungen als Gemeinschaftswesen im psycho-physischen, auf jeweilige Gemeinschaftswerte bezogenen Kausalzusammenhang erforscht und darstellt" ([3-4]1926, 46 p.).

Šiąja proga nurodysime dar vieną kitą istorijos metodologijos ir filosofijos veikalą, kuriuose gausiai nurodoma ir toliau reikalingos literaturos: A. Meister, Grundzüge der historischen Methode; O. Braun, Geschichtsphilosophie (Grundriss der Geschichtswissenschaft I, 6) Leipzig 1913. — A. Feder, S. J., Lehrbuch der historischen Methodik. Regensburg[2] 1921. — W. Bauer, Einführung in das Studium der Geschichte. Tübingen[2] 1928.

*

* *

Dabar atsiminkime, kas yra ir ko siekia filosofija. „Filosofija“, imant žodžio etimologiją, kaip žinome, yra „tiesos meilė“. Savo esmėj filosofija jos kūrėjams graikams buvo visokeriopos rūšies tiesos pažinimas, visų, ir žmogiškų ir dieviškų, dalykų mokslas. Vėlesniais laikais iš filosofijos pradėjo išsiskirt atskiri, specialieji mokslai, pasiimdami tyrinėt atskiras gamtos ir žmogaus dvasios pasaulio sritis. Mūsų laikais mokslų specializacija yra taip toli nuėjusi, jog pačiai visų mokslų gimdytojai, filosofijai, net nebenorėta pripažint buvimo racijos, arba bent laikyta geru tonu vadinamiems tiksliesiems mokslams su filosofija visai nesusidėt. Antai, praeitame šimtmety buvo paleistas šūkis: „Fizika, saugokis metafizikos!...“

Tačiau šiame šimtmety vyksta ir tiksliųjų mokslų persiorientavimas filosofijos kryptimi. Aure, toki šių dienų vadovaujantieji astrofizikai kaip anglai Eddington'as ir Jeans'as labai energingai stoja už filosofijos, ats. metafizikos problemas [5], o didžiausias šių dienų vokiečių fizikas Maksas Planck'as neseniai vieną savo viešųjų paskaitų baigė tokiais žodžiais: „Būta laikų, kuomet filosofija ir gamtos mokslas stovėjo prieš vienas kitą kaip svetimi ir nedraugingi. Toki laikai jau senai praėjo. Filosofai pamatė, kad jiems nepridera davinėt gamtininkams įsakymų, kokiais metodais ir kuriems tikslams jie turi dirbti, o gamtininkai išsiaiškino, kad jų tyrinėjimų pradedamasis punktas nėra vien tik jūslių percepcijose ir kad taip pat ir gamtos mokslas negali apsieiti be metafizikos tam tikros porcijos. Naujoji fizika visu griežtumu kaip tik ir vėl mums pabrėžia seną tiesą: esti tokių realybių, kurios nepriklauso mūsų jūslių

Naujos orientacijos kryptis istorijos mokslui imasi nurodyt Dancigo istorininkas Erichas Keyser'is savuoju veikalu „Die Geschichtswissenschaft. Aufbau und Aufgaben“. (München und Berlin, Oldenburg 1931; dar bus ir 2-ji šio veikalo dalis). Kritika kalbamąjį veikalą sutiko palankiai, laikydama jį pasirodžius pačiu laiku (žiūr. Historisches Jahrbuch 1932, 219—225 ir Historische Vierteljahrschrift 1932, 177—181). Veikalo pastangos šiaip būdinamos: „Dieses Buch versucht einen Umbau des Hauses der deutschen Geschichtswissenschaft“. O pateisinamas jis todėl, kad „die Forschunsfelder, die seit den Tagen Rankes eröffnet und bebaut, die Fragen, die damit gestellt und teilweise beantwortet wurden, und die Arbeitsweisen, die in Gang kamen, erheischen in der Tat eine Übersicht uber die Gesammtwissenschaft. Man hat das Gefühl, dass vieles alt geworden ist oder wenigstens stehen bleibt in der Fortentwicklung, weil erst die Voraussetzungen geschaffen werden müssen, die man mit neuen Ideen und Fragestellungen wieder fortschreiten kann“ (Histor. Vierteljahrschrift 177).

Lietuvių kalba iš istorijos metodologijos tuo tarpu vienintelis veikalas yra pradžioj minėta prof. L. Karsavino „Istorijos teorija“ (Kaunas 1929, 86 pusl. Humanitarinių Mokslų Fakulteto leidinys). Istorijos filosofijos ir metodologijos literaturos apžvalga, klasiškųjų istorijos darbų sąrašas ir temos specialiems darbams čia užpildo 50—83 pusl. Lietuvos istorijos veikalų sąrašą (80—83 pusl.) čia sustatė prof. Ig. Jonynas.

[5] A. S. Eddington, The nature of the physical world. Cambridge 1927. Vokiškas vertimas: Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung. Braunschweig 1931. — J. Jeans, The univers around us. Cambridge 1929; vok.: Sterne, Welten und Atome Stuttgart 1931; The mysterious universe T. p. 1930; vok.: Der Weltenraum und seine Rätsel. T. p. 1931.

jutimo, ir esti tokių problemų bei konfliktų, kuriuose šios realybės turi aukštesnio vertingumo, kaip viso mūsų jūslių pasaulio didžiausi lobiai"[6].

Kuris tat yra filosofijos uždavinys šalia kitų mokslų? Labiausiai vykęs atsakymas ar tik nebus šioks. Šiaip mokslai tyrinėja reiškinius, o filosofija stengiasi nueit anapus reiškinių, pasiekt aukščiausį pažinimą, gilinantis į dalykų pačią esmę ir ieškant jų gilesnių ryšių, susekt jų paskutinius pagrindus bei tikslus. Šiuo atžvilgiu filosofiją vadina principų, arba paskutinių pagrindų, mokslu.[7]

*

* *

Dabar filosofijos sąvoką bei uždavinį taikinkime istorijai. Pagal dvilypę istorijos sąvoką, ir istorijos filosofijai tenka dvejopas uždavinys. Jei istorija yra vyksmas, tai istorijos filosofija bus istorinio vyksmo filosofija. Šiuo atžvilgiu istorijos filosofiją galima vadinti dar istorijos metafizika. Metafizika, visur ieškodama paskutinių priežasčių, dalykų esmės bei jų galinio tikslo, ir istorijos vyksme ieško to vyksmo veiksnių (priežasčių), dėsnių ir prasmės (tikslo). O imant istoriją kaip vyksmo ištyrimą bei išdėstymą, istorijos filosofijai tenka būti istorinio pažinimo principų mokslu. Šiuo pavidalu ji virsta istorijos logika.

Seniau istorijos filosofija daugiausia yra buvusi istorijos metafizika. O naujesniais laikais, kai Kanto poveikiu visa filosofija buvo nukreipta į pažinimo teoriją, tai ir istorijos filosofija daugiau buvo virtusi tik istorijos logika. Tačiau pilną istorijos filosofiją sudaro istorijos metafizika ir istorijos logika drauge.

Mums čia rūpės pirmiausia istorijos metafizika, nes tik jį deda pastangų numalšint žmogaus metafizinį troškulį. Antra vertus, istorijos logiką jau gera dalimi išnagrinėja istorijos metodologija. Be to, istorijos logika tūlu atžvilgiu suponuoja metafiziką, nes ji nori parodyt ne tik kaip vyksta istorinis pažinimas, bet ir siekia nustatyt jam normas.[8]

---

[6] M. Planck, Physikalische Gesetzlichkeit im Lichte neuerer Forschung. Die Naturwissenschaften 1926, 249—261 p.

[7] Plačiau apie metafizikos santykius su gamtos mokslais lietuvių kalba žiūr. R. Stölzle, Gamtos mokslas ir metafizika. Logos 1921—22, 72—80; A. Gylys, Metafizika ir realūs mokslai. Logos 1925, 43—50.

[8] Pagal Fr. Sawicki'o Geschichtsphilosophie (Band II der Philosophischen Handbibliotek) Kempten—München 1920 ([3] 1923). Tai puikus istorijos filosofijos vadovėlis, kataliko autoriaus parašytas. Jo mintimis dažnai teks pasinaudot ir tolesniuose mūsų darbo skyriuose. — Pažymėtina, kad Savickio šį vadovėlį pirmoj vietoj tokia pat antrašte kitų knygų tarpe pažymėjo ir Bernheimas (Einleitung 46 p.). Antroj vietoj su Bernheimu statome taip pat suprantamai parašytą H. Schneider'io Philosophie der Geschichte (Jedermanns Bücherei) Breslau 1923, I ir II. Tačiau turime pridurt, kad čia ne visai randi tą, ko lauki iš panašia antrašte pavadinto veikalo, nes 1-ji knygelių dalis dėsto „Geschichte der Geschichtswissenschaft", o 2-ji, pavadinta „Logik und Gesetze der Geschichte" keturiuose skyreliuose kalba apie istorijos filosofija ir specialiąją istoriografiją, apie istorijos ir gamtos mokslą, apie žmonijos plėtotės istorijos premisas ir apie tautų plėtotės dėsnius.

Visų kitų svarbesniųjų istorijos filosofijos veikalų sąrašą su apžvalga — gai-

I. Istorijos filosofijos trumpa istorinė apžvalga

„Žmonija, sunkią savo kelionę keliaudama, nepaliauja klausinėjusi, kur visa tai turi nuvesti ir kodėl jai tenka eiti jos keliu. Šiame geisme ji taip pat atsižvelgia į savo praeitį, tyrinėja ir kiek stengdama atsimena buvusiuosius dalykus".[9] Tasai atsižvelgimas į savo praeitį ir ieškojimas joje prasmės yra žmonijos neatskiriama savybė nuo pat jos egzistavimo pradžios. Tat pirm negu žiūrėsime, kaip tą istorijos prasmę supranta šių dienų galvotojai, bent trumpai pasipažinsime su tuo, kas buvo mums čia rūpimais klausimais galvota praeity, nuo tų laikų, iš kurių mes turime to galvojimo užfiksuoto dokumentuose, kitaip sakant, padarysime bent trumpą istorijos filosofijos istorinę apžvalgą.

Istorijos filosofijos elementai priešistorinių laikų galvosenoj

Visiems žinomas reiškinys, kad žmogus daugiau ar mažiau junta esąs susigyvenęs su tąja v i e t a, kurioje ilgiau ar trumpiau jam tenka gyventi. Paprasta kalba kalbant sakoma, kad žmogus pripranta prie savo gyvenamos vietos, su jąja susigyvena, prie jos prisiriša. Jis juntasi susigyvenęs netgi su negyvaisiais savo aplinkos daiktais, kuriuos jis pažino savo pojūčiais. Būdamas priverstas išsikelti iš tos vietos, kurioj buvo ilgesnį laiką gyvenęs arba kurioj buvo gavęs šiaip kokių reikšmingų įspūdžių bei išgyvenimų, žmogus gailisi ją palikdamas, ir tą gailestį išreiškia atsisveikinimo poezija. O priverstas pasilikt naujoj vietoj, ilgisi savo senosios gyvenimo vietos, to ilgesio jausmus vėl išreikšdamas įvairiopa kūryba. Atsiminkime kad ir mūsų poezijos kūrinius, prasidedančius liūdnu „Su Diev'", ir ilgesingu „Leiskit į Tėvynę".

Iš kur kyla toki prisirišimo ir pasiilgimo jausmai gyventai e r d v e i, vadinami tėvynės, gimtinės, gimtųjų namų meilės jausmais? Šio reiškinio nagrinėjimas mus per toli nuvestų į šalį. Jį čia palietėme tik tam, kad nuo jo būtų mums lengviau atkreipt dėmesį į kitą panašų reiškinį, būtent, į žmogaus susigyvenimą, į jo prisirišimą taip pat ir prie jo gyvenamojo l a i k o. Rodosi, kad galima rasti panašumo tarp žmogaus prisirišimo prie jo gyvenamos erdvės ir prie jo gyvenamo laiko. Savo prisirišimą prie

---

la, kad beveik tik vienų vokiškų — teikia F r. K a u f m a n n'o referatas „Geschichtsphilosophie der Gegenwart" (Philosophische Forschungsberichte, Heft 10) Berlin 1931. Čia sudėta apžvalga veikalų didumoj iš paskutiniųjų trejeto dešimtų metų (1901—1930), nors vienas kitas suminėtas ir iš laikotarpio prieš 1900 m. Į kokius klausimus nukrypusi šių dienų istorijos filosofijos literaturos diduma, parodo Kaufmann'o apžvalgos planas: 1) Istorinio ir istorinio filosofijos pažinimo teorijos: Windelbando-Rickerto ciklius, diskusijos dėl Rickerto, Simmel'is, Troeltsch'as, ekskursas istorijos teologijon. 2) Istorinis typų mokslas (Geschichtliche Typenlehre): strukturos typika (laiko typas siauresne prasme, idealinis typas) ir judėjimo typika (visumos gyvenimo dinamika, gyvenimo faktorių dinamika). — 3) Istorinė gyvenimo filosofija ir istorijos ontologija: Dilthey, Heidegger.

[9] Prof. J. B e r n h a r t'o žodžiai, kuriais jis pradeda savo straipsnį „Istorijos prasmė" 1-me tome serijos „Geschichte der führenden Völker" (žiūr. 1-ją pastabą).

laiko žmogus juk taip pat reiškia atatinkamos rūšies kūrybiniais jausmais, maloniai atsimindamas savo praėjusios vaikystės, jaunatvės laiką ir liūdėdamas, kad tas laikas jau daugiau nebegrįš. Tiktai tarp paliktos erdvės ir praeitojo laiko tas yra skirtumas, kad su erdve žmogus gali atsiskirt savo noru, gali neatsiskirt; o skirtis su laiku visai nepareina nuo žmogaus noro: laikas patsai, kaip sakome eina arba net bėgte bėga, visai neatsižiūrėdamas į tai, ar žmogus to nori ar ne. Iš pavienio žmogaus ir iš visų žmonių drauge prisirišimo prie išgyvento laiko, mes vedame ir visas tas visų amžių žmogaus bei žmonijos pastangas žvelgt į savo praeitį, tąja praeitimi domėjimąsi, tos praeities pamilimą, tuos patarimus „iš praeities semtis stiprybės" dabarčiai ir ateičiai, pagaliau, visas istorijos filosofijos pastangas istorijos prasmės ieškoti.

*

* *

Apie savo praeitį svajoti, jos prasmės ieškoti žmonija pradėjo daug anksčiau, nekaip prasideda rašytoji žmonijos istorija. Gražiai apie tai sako vienas galvotojas: „Mes papratę matyti, kaip iš darbų darosi idėjos, kad iš likimo smūgių išauga mintys. Bet savo pirminėj būklėj žmonija anksčiau išbudo galvojimui negu subrendo veikimui — kaip kad ir vaikas, kurį rūpestinga gimdytojų meilė saugoja nuo bet kokių likimo smūgių, kuris dar tolimas nuo gyvenimo darbų, o tačiau jau į savo žaidimus ir sapnus įneša labai gilias ir melancholingas mintis. Taip pat ir žmonių giminė jau buvo gyvenusi ir žaidusi neišmatuojamai ilgus laikus, taip pat buvo sapnavusi ir svajojusi, netgi galvojusi ir sau dvasią suformavusi — pirmiau negu susitelkė krūvon istorijos faktai ir pasireiškė pasaulio tautų likimas. Ir iš tų niekados neužgęstančių atsiminimų apie tuos seniausios praeities laikus visose Žemės giminėse gyvos laikosi žinios apie istorijos neturinčius, rojaus, arba gamtinės gadynės, laikus, apie laikus prieš bet kokiam laikui prasidedant. — Kaip sėkla žemėj išsprogsta ir išleidžia diegą pirmiau negu jis iš žemės išlenda, taip pat ir žmonijos istorijos sėkla išsiskleidžia ne tuojaus, bet ji dienos švieson išeina po ilgo laukimo žmonijos viduje — ir tik tuomet prasideda istorija".[10]

Nuo kada žmonijos gyvenime pradeda krautis medžiaga jos istorijai, nuo kada pradeda sprogt istorijos mokslo ir jos filosofijos sėkla? Manoma, kad istorijos ir gamtos mokslų pradžia einanti iš priešistorinės gadynės žmonių reikalo suskirstyt laiką nusižiūrėjus į dangaus kūnų judėjimus, kitaip sakant, iš priešistorinės astronomijos. Priešistorinius laikus matuojant archeologų pasiūlytu matu, istorijos mokslo pradžia einanti iš vėlybesnės akmens gadynės (neolitiko), kurioje turinti pradžią ir apskritai visa aukštesnioji civilizacija bei kultūra, k. a., žemės darbas, gyvulių auginimas, namų statymas, indų (puodų) gaminimas, verpimas, audimas ir kt.[11] O istorinė etnologija parodė, kad žemės darbo, o su juo

[10] Prof. Dr. H. Ehrenberg'o žodžiai įvade jo knygelės „Antike Geschichtsmythen (Fromanns philosophische Taschenbücher). Stuttgart 1923.

[11] H. Schneider, Philosophie der Geschichte . Erster Teil. Breslau 1927, 10 (žiūr. ir 8-ją pastabą). Šiąja proga nurodome ir į to paties autoriaus straipsnelį „Eine Einleitung zu einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit". Kultur-und Uni-

drauge ir visos aukštesnės civilizacijos pagrindai buvo padėti vadinamajame matriarchatiniame civilizacijos cikliuj.[12] Vadinasi, istorinės medžiagos krovimosi pradžia būtų matriarchatiniame cikliuj. Betgi jau ankstybais priešistoriniais laikais vyko ir dviejų vyriausių civilizacijos ciklių — matriarchatinio ir totemistinio — mišinys. Šiame mišiny tat tur būt ir tenka ieškoti istorijos bei jos filosofijos pirmosios užuomazgos. Apie tai šiaip protaujama (H. Schneider):

Dirbant žemę, randasi reikalo žinot, kuriuo metu yra laikas žemei arti ir sėklai sėti. Pirmoji gairė laiko eigai susekti — tai, sekant Saulės eigą, dienos ir nakties lygumo bent kiek tikslesnis nustatymas pavasario metu. Smulkesnio laiko suskirstymo žemdirbys savo darbui kol kas nesąs reikalingas. Ogi karingam vadui tokių giminių, kurios sėsliai begyvendamos jau yra virtusios valstybe, vien anokio saulės metų žinojimo jau esą nebepakanka. Betgi taip galvodamas Schneider'is apsilenkia su istorinės etnologijos nusistatymu, kad karų pradžios reikia ieškot ne ramių matriarchatininkų žemdirbių cikliuj, bet nenuoramų totemistų medžioklių cikliuj, kuriame kilo ir tokios, pirmiausiais laikais nepasireiškusios aistros, kaip ištaigingumo pamėgimas, gobšumas, garbės troškimas ir visokių kaprizų užgaidos.[13] Priimtinesnis atrodo to paties autoriaus (H. Schneiderio) galvojimas, kad paprasčiausiu saulės metų ribos žinojimu negalėjo ilgainiui tenkintis ir šalia vienas kitos gyvavusios žemdirbių valstybės dėl to, kad patys saulės metai, kad ir eina visi vienodai, betgi žemdirbių valstybėms neša nevienodą laimę; todėl vieni jų su pasitenkinimu atsimenami kaipo laimingi, o kitus tenka iš pareigos atsiminti, pav., dėl padarytų sutarčių. Čia žmogui ir tenka paieškoti priemonės, įvairius metus taip susižymėti, kad juos būtų galima aiškiai atskirt nuo vienus kitų ir suskaityti.

Rašytinės istorijos pirmosios užuomazgos manoma reikiant ieškot gal būt tuose įvairaus didumo akmenų (menhirais vadinamų) sutelkimuose iš vėlybosios akmens gadynės laikų, kuriuos manoma reikiant laikyt tos gadynės observatorijomis ir kurie Vakarų Europos priešistorininkų kalba vadinami kromlechais[14]. Akmenų išdėstymo kombinacijos, manoma, turinčios ryšio su saulės ir mėnulio pozicijomis įvairiais metų laikais. Tačiau kai kurie naujieji priešistorinės Europos tyrinėtojai, kaip, antai, Schuchhardt'as,[15] neigia kromlechų ryšį su astronomija, o aiškina juos esant

---

versalgeschichte. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag. Leipzig 1927, 397—402. Šiame straipsnely autorius pasirodo dar kaip ne visai atsipalaidavęs nuo 19-jo šimtmečio pažiūrų į evolucijos sąvoką. Užtat ant naujoviško pagrindo stovi F. Kern'as savo straipsniu „Natur-und Gewissensgott. Typologische Querschnitte durch die Entwicklung der Weltanschauung" (403—431 pusl.).

[12] Apie civilizacijos ciklius žiūr. mano straipsnį: „Naujieji etnologijos keliai ir kai kurie išdaviniai. Soter 1924, 3—35 p.

[13] Žiūr. Fritz Kern, Kulturenfolge. Archiv für Kulturgeschichte XVII (1927) 2—19; apie totemistinio cikliaus gyvenimo iškrypimus žiūr. 4—5 pusl. Šis Bonnos un-to profesoriaus straipsnis visai tinka būt suminėtas istorijos filosofijos literaturos sąraše ir yra labai rekomenduotinas kiekvienam pradedančiam istoriją studijuoti.

[14] Apie juos žiūr. mano straipsny „Sotero" 1929 m. 18 pusl. ir kt.

[15] Carl Schuchhardt (Berlino un-to prof.), Alteuropa. Eine Vorgeschichte unseres Erdteils. Berlin 1926. Schuchhardto nuomonės, o taip pat ir kitaip ma-

numirėlių laidojimo vietą bei jų kulto pastatus. Jei tiesą turėtų manantieji kromlechus esant saulės šventnamius (Stukeley, Norman, Lockyer, Wilke, Güntert ir kt.), tai, aišku, jog reiktų daryt išvadą, kad kromlechų kūrėjai turėjo tam tikrą religinę pasauližiūrą, gal būt buvo išdirbę net tam tikrą saulės teologiją, kaip, pav., mano Harvey,[16] ir šventą istoriją apie saulės vaiką, kurią žinome iš vėlesnių padavimų, ir kurios esmė tokia:

Saulės vaikutis iš nakties ir žemumos iškyla į šviesą, išauga gražus, užkariauja ir valdo visą pasaulį; bet pagaliau vis dėlto lieka klastingo priešo nugalėtas ir liūdnai numiršta.

Kadangi su šiokiais padavimais buvo jungiami giminės karžygio bruožai, tai čia jau turime visokeriopos istorijos filosofijos užuomazgą: apgiedant karžygį, giesmėj išgarbinamas ir apgailestaujamas giminės karžygis kaip saulės karžygis, nerišant jo su bet kurio laiku, ir įstatant jį į amžinai pasikartojantį vyksmų ratą.

Kad neolitiko žmonės galėjo turėt ir turėjo savo pasauližiūrą, galime spręst iš analogijos su šių dienų primitiviaisiais, kurie savo pasaulivaizdžiuose taip pat turi idėjų apie pasaulio vyksmų pabaigą, taigi kad pasaulio istorija arba pasaulio periodas sudaro uždarą pilnatį. Antai, Australijos primitiviuose sutinkama tokia mintis: seniausiais laikais dangus buvo iškeltas aukštyn ir pastatytas ant stulpų; tie stulpai betgi pamažu tręšta, ir jei žmonės nepasirūpins jų laiku atnaujinti, tai vieną gražią dieną stulpai sugrius, dangus nukris ant žemės ir sunaikins visus gyvus daiktus.[17] Idėją apie panašų, tik jau įvykusį žemės periodo galą Graebner'is mini turint Afrikos nomadus. Panašių įvaizdžių randama Polynesijoj; prie jų dar prisideda mintis apie draugingesnį dabartinio pasaulio periodo galą. Rarotongoj Cook'o pirmą kart pasirodžiusį laivą vietos gyentojai palaikė esant laukiamąjį Tangalojo laivą, Havajuose tokį palaikė esant Rono laivą, kuris (Rono) turėjo pradėt naują gadynę.[18] Panašaus, žinoma, baimingo laukimo būta ir Naujojoj Zelandijoj; ten manyta, kad atėjęs laivas pasiims ir nusiveš vietos gyventojus.[19]

Kulturos istorinė etnologija sudaro metodą pažint istoriją vadinamų naturinių tautų, arba tautų neturėjusių ir neturinčių rašytinės istorijos. Naturalizmo ir evolucionizmo antplūdžio gadynėj šioms tautoms nebuvo pripažinta sugebėjimo išvisa gyvent tikru istoriniu gyvenimu ir todėl

---

nančių, ekscerpuotos mano straipsny apie Vakarų Europos neolitiko gadynę „Soter e" 1929 m.

[16] The Ancient Temple of Avebury and its Gods 1923.

[17] A. W. Howith, The native Tribes of South East Australia, London 1904, 427.

[18] Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker VI (von G. Gerland), Leipzig 1872, 237. — W. Ellis, Polynesian researches during a residence of nearly eight years in the Society and Sandwich Islands. London 1853, I, 383, 386.

[19] Visos citatos iš Fr. Graebner, Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen herausg. von G. Kafka) München 1924, 68—69; plg. taip pat 123. Šiame veikale kulturos istorinio etnologijos metodo kūrėjas (Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911), Bonnos un-to prof. Graebner'is padarė bandymą kulturos istorinės etnologijos priemonėmis pašviest į žmogaus dvasinės kultūros gelmes ir šį jo bandymą reikia laikyt visai nusisekusį.

visa žmonija buvo skirstoma į tautas su istorija ir tautas be istorijos.[20] Šiandien mokslininkų nuomonė apie vadinamus necivilizuotus, arba primitivius, žmones jų dvasinių sugebėjimų atžvilgiu yra stipriai pasikeitusi primitiviųjų naudai.[21a] „Kad naturalinių tautų žmonės, taip pat ir patys

---

[20] Ir prof. Karsavino „Istorijos teorijoj" (Kaunas 1927, 7 pusl. 1 past.) skaitome:

„Prie to išsivystymo sąvoka praktiškai ir laikinai aprėžia istorinio tyrinėjimo lauką. Istorikui žmonija svarbi tik tiek, kiek ji socialiai veikli (t. y. kuria kultūrą) arba kultūringa. Tuo būdu galima kalbėti apie nekultūringas tautas, kaip apie ‚neistorines'; jose mes nepastebime išsivystymo ir ryšio su vienu istoriniu procesu. Iš kitos pusės, visai naturalu, kad ‚neistorinių' tautų sritis sąlyginė ir jos nustatymas pareina nuo mūsų žinių ir apie jas ir apie jų santykį su ‚kultūringa' arba ‚istorine' žmonija".

Čia išreikšta senoji praeito ir užpraeito šimtmečių apyvarton paleista nuomonė. Šių dienų pažiūroms kalbamuoju klausimu pavaizduoti paimsime prof. Kern'o įsidėmėtinus žodžius jo referate „Weltgeschichte der schriftlosen Kulturen" (Archiv für Kulturgeschichte XXII, 1931-32, 21—48, 161—198, 273—297 ir dar nebaigta), kuriame atpasakojama turinys Vienos un-to prof. O. Menghin'o monumentinio veikalo „Weltgeschichte der Steinzeit" (Wien 1931) pradėjusio naują periodą priešistorinių laikų tyrinėjime, reiškiančio naują, lemiantį etapą žmonijos visuotinai istorijai geriau suvokti (žiūr. Anthropos 1931, 243). Kern'as, būtent, rašo:

„Nesti jokių, naturinių tautų" („Naturvölker"). Taip pat ir seniausios mūsų žinomos tautos, net ir laukinio maisto rankiotojai (Wildbeuter) turi tobulai išdirbtą kulturą (vollkommen ausgebaute Kultur)... Visose kulturose dirba žmogaus prigimtis (Natur); nekeisdama savo esmės, ji keičia savo apraiškų formas su kulturos formomis ir kulturos formose. Bet tarp ‚naturinių tautų' ir kulturinių tautų priešingumo nėra, o yra tik kulturų skirtumas, nes visos tautos yra kulturinės tautos; o anas atgyvenęs posakis (t. y. ‚naturinės tautos') eina iš praeitos gadynės, kuomet ankstybųjų laikų kulturų tyrinėjimas buvo subordinuotas gamtos mokslams ir, be to, dar kuomet į vadinamus laukinius buvo žiūrima Rousseau akimis. Tuomet ‚kul tura' (t. y. kulturinis žmonių gyvenimas. Pr. D.) buvo laikoma prasidedanti tik nuoskaitymo ir rašymo, kaip kad ir istorija — nuo rašytinių versmių. Tiktai vieną dalyką turime pasakyt: pagrindo kultura (Grundkultur) atrodo taip prisitaikiusi prie žmogaus prigimties, taip sakant, tiek yra su jąja identiška, kad visos vėlybesnėsės kulturos pasireiškia tik kaip koks sutrikdymas ar panaikinimas tos pusiausviros tarp žmogaus prigimties ir pagrindo kulturos, kokios (pusiausviros) esti pagrindo kulturoj". (Kulturų skemą — Grundkultur, Tiefkultur, Hochkultur — įvairiais pavidalais Kern'as atvaizdavo žurnale „Anthropos" 1929, 171 pusl.).

[21]a. Žiupsnelis pavyzdžių surinkta mano straipsny „Šių dienų mokslo persiorientavimas kai dėl žmogaus dvasios prigimties praeity ir dabarty". (Soter 1930, 1—18). Šiuo kartu tų pavyzdžių skaičius dar padidėjęs. Kadangi ano mano straipsnio tęsinys vargu ar greit pasirodys, tai keletą naujų pavyzdžių suminėsiu šioj vietoj.

8-me Internaciniame Psychologų Kongrese Groningene 1926 m. buvo skaityti net keturi referatai ir apie vadinamų žemesniųjų rasių psychologiją, būtent Bartlett'o (Cambridge) „The psychology of the lower races". Lévy Bruhl'io (Paris) „La mentalité primitive", Mayer Gross'o (Heidelberg) „Zur Frage der psychologischen Eigenart der sogenannten Naturvölker" ir Storch'o „Das primitivmythische Denken und seine Beziehungen zur Psychopathologie". Šių paskaitų išvadas reziumuodamas E. Rignano savo žurnale rašė: „Taigi nėra esminio skirtumo tarp civilizuoto ir primitivio žmogaus: ir vienas ir kitas pareiškia dvejopų skirtingų veiksmų: aloginių vaizduotės veiksmų (l'activité imaginative alogique) ir loginių praktikos veiksmų (l'activité pratique logique). Tiktai šių dviejų sričių išplitimo relativus laipsnis (le degré relatif d'extension de ces deux domaines) keičiasi su civilizacija ir keičiasi logikos naudai (à l'avantage de la logique)" („Scientia". Rivista di scienza. 1927, 41 tomas 146 pusl.). (Apie paties E. Rignano filosofinius nusistatymus žiūr. Logos 1930, 138—143).

didžiausi prastuolėliai bei vargingiausi tarp jų, esmingai nesiskiria nuo kulturinių tautų, šiandien tai gali būt konstatuota kaip vienas labiausiai žinomų ir pripažintų naujojo etnologinio tyrinėjimo davinių. ‚Tie žmonės savo esmės giliausiame pagrinde yra toki kaip mes' — šiaip vienodai išsireiškia ir misijonoriai ir tyrinėtojai, jei tik jie turėjo progos ilgiau ir intensiviau stebėt vadinamus primitivuosius"... „Visa etnologiniu atžvilgiu suimta žmonija pridera didžiajai žmonijos šeimai; paskutiniame gale ji sudaro su jąja vieną didelį istorinį vienetą. Apie beistorinius, apie aloginius arba preloginius, apie nepilnai žmogiškus arba kokius pusiau gyvuliškus žmones tikslioji etnologija nieko nežino; todėl ji turi atmest ir visus bandymus, kuriais mėginta naturines tautas laikyt bent istorijos neturinčias, gamtos supančiotas žmogiškas esybes. Etnologinė visuotina istorija ir drauge su jąja priešistorinė archeologija žmogų pažįsta tik kaip kulturą turinčią ir kulturą kuriančią esybę."[21b]

Helsinkių profesorius R. K a r s t e n'a s, daugel metų Pietinėj Amerikoj studijavęs primitiviųjų dvasią, savo straipsny „Die Seelenvorstellungen der Naturvölker" (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 1931, 168—181) griauja Levy-Bruhl'io teorijas apie primitiviųjų prelogiška galvoseną, tarp kita ko prikišdamas jam (Levy-Bruhl'iui), kad jis pradedąs nuo gatavų teorijų ir bandąs joms suteikti empirinio pagrindo tuo būdu, kad etnologijos faktus jis aiškinąs pagal savo iš anksto susidarytą nuomonę (nach seiner vorgefassten Meinung) (170 p.).

Prancūzų filosofas E. M e y e r s o n'a s, imdamas domėn Levy-Bruhl'io darbus apie primitiviuosius žmones, prieina išvadą, kad šių dienų (kvantus nustačiusių) fizikų protas ir primitiviųjų protas eina vienu ir tuo pačiu keliu. (žiūr. jo straipsnį „Le physicien et le primitif. Revue philosophique 1930, Mai-Juin 321—358 p.).

Žinomas religijų istorininkas švedas M. P. N i l s s o n'a s prieš Levy-Bruhl'į gina pažiūrą, kad primitivusis žmogus savo dvasios apraiškomis esmingai nesiskiria nuo kulturinio žmogaus; pirm visa, jis nesiskiria savišku mystiniu ir preloginiu mentalumu (žiūr. jo straipsnį „Existe t-il une conception primitive de l'âme? Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1930, 113—125 p.).

Prieš Levy-Bruhl'io tvirtinimą, kad primitiviųjų žmonių galvoseną ir elgesį esanti visiškai apvaldžiusi magija, o kulturos žmogus galvojąs logiškai, J. H i r s c h'a s parankiojo pavyzdžių, rodančių, jog ir išaugęs šių dienų kulturos žmogus yra varžomas įvairių prietarų. Net universitetų profesoriai šiuo atžvilgiu nesudaro išimties (žiūr. jo str. „Magische und magizistische Bindungen des erwachsenen Kulturmenschen". Zeitschrift für angewandte Psychologie 1931, 450—490 p.).

Panašiai ir šveicarų psychologas C. G. J u n g'a s (žiūr. jo straipsnį apie archaišką žmogų, įdėtą žurnale Europäische Revue 1931, 3 Nr.) nurodo, kad ir mes savo psychės gelmėse dar esame archaiški, primitivūs, galvoją „prelogiškai" (pagal Literarischer Handweiser 67, 1930-31, 499 p.).

Nurodysime dar dvejetą veikalų autorių. — P. P e r r i e r'as, antai, rašo: „Kad ir koks didelis skirtumas būtų tarp civilizacijos ir barbarybės, betgi ir civilizuotasai ir laukinis visuomet naudojosi tuo pačiu protu" (P. P e r r i e r, L'Unité humaine, T. I Paris 1931, 158 p.). O šveicaras F. P. E n d r e s savo knygoj „Das Erbe unserer Ahnen", gindamas senovės žmonių dvasios kūrybinį pajėgumą, teisingai sako, kad tie milijonai šių dienų civilizuotų amerikiečių ir europiečių, kurie žavisi žiūrėdami į boksininkų žiaurias muštynes ir delektuojasi skonio neturinčiomis filmomis bei šokiais, pasirodo esą begalo primitivesni už vadinamus laukinius. (Pagal ištrauką žurnale „Psychologische Rundschau" III, 1931-32, 336 p.). Ištisai pacituoti Endres'o gražias mintis tenka palikt kitai progai.

[21b] W. K o p p e r s, Was ist und was will die völkerkundliche Universalgeschichte? Historisches Jahrbuch 52 (1932) 40—55, cituoti pavyzdžiai randami 42 ir 53 pusl. Šis straipsnis yra Görres'o Draugijos istorijos sekcijos susirinkimo paskaita paminėt 25 metų sukaktį nuo dviejų, istorinei etnologijai labai reikšmingų, įvykių: nuo 1906 m. kun. W. S c h m i d t'o pradėto leist internacinio etnologijos ir filolo-

Ir apie priešistorinio Europos žmogaus dvasinį aukštį vis iškyla naujos medžiagos.[22] Įdomių nuomonių šiuo klausimu prieš keletą metų yra pareiškęs Freiburgo universiteto profesorius H o c h e. Tas materialistinio nusistatymo psichiatras 1926 m. pabaigoj skaitė Freiburgo Mokslo Draugijoj paskaitą apie „dvasinį bangavimą". Čia jis, bendrai apžvelgdamas žmonijos dvasios istoriją, tvirtino, kad žmogaus dvasia savo pagrindinėj strukturoj nuo paskutinio ledlaikio nepasikeitusi. „Žinoma" — sakė jis — jo galvojimo turinys tapo visai kitoniškas, turtingesnis, be galo komplikuotesnis; bet jo galvojimo ir jautimo pagrindinės formos, jo gyvenimo reakcijos formos tikrai kad nepasikeitė". O paskaitos paskutinė išvada tokia: „Galėtum... paklausti klausimą, ar išvisa toje plėtotėje, kurią mes turime akyse, įmatoma kokia pažanga? Turinio atžvilgiu taip yra; tas, kas žmogaus dvasiai rūpi ir ją pripildo, patapo be galo turtingesnis; bet ž m o g a u s e s m ė j (autoriaus pabr.), kuris juk kartą yra bangų judėjimo turėtojas, kiek seka atgal mūsų istorinė akis, pažangos įmatyt negalima. Tatai skamba neguodžiamai; bet mes neprivalome tokių išdavų nusigąsti, jei jos mums neišvengiamos".[23] Tat nebus perdėjimas ir gražūs S c h r ö d e r i o žodžiai: „Žmogaus dvasios stebuklas reiškiasi jau žmonijos plėtojimosi pradžioj".[24]

*

* *

Taip tat paskutiniais laikais pasikeitė mokslininkų nuomonės apie primitiviųjų ir priešistorinių žmonių dvasinį pajėgumą tų žmonių naudai.[25] Greta su tuo pasikeitimu vyksta ir kitas persiorientavimas, būtent, dėl ankstybiausių laikų žmogaus dvasinės kūrybos, m y t a i s vadinamos. 19-jo šimtmečio racionalistinei galvosenai atslūgus[26] ir jos vietoj pradėjus atsigriebt simbolinei galvosenai,[27] ir priešmokslinių laikų žmogaus dvasios kūriniai, k. a. kalba ir mytai pradėta laikyt ne menkesnėmis aukštesnio gyvenimo apraiškomis, kaip ir mokslinė kūryba. Šiuo atžvilgiu ypač paminėtini C a s s i r e r 'i o symbolinių formų filosofijos tyrinėjimai.[28]

---

gijos žurnalo „Anthropos" ir Fr. G r a e b n e r i o bei B. A n k e r m a n n'o tais pačiais metais Vokiečių Antropologų Draugijoj skaitytų paskaitų apie kulturos ciklius bei kulturos sluoksnius Okeanijoj ir Afrikoj.

[22] Žiūr. straipsnius: O. M e n g h i n'o „Aukų žymės iš senosios akmens gadynės". Soter 1926; m a n o „Apie priešistorinio žmogaus religijos pėdsakus Europoj" ten pat 1928 ir 1929 ir A. S e n n'o „Kalbos sąvoka ir kai kurie jos pritaikymai". Ten pat 1929.

[23] A. H o c h e, Geistige Wellenbewegungen. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. 1927, 1—17; cituoti posakiai randami 4 ir 17 pusl.

[24] L. v o n S c h r ö d e r, Arische Religionen. I Leipzig 1904, 104.

[25] Pridėk dar Fr. K e r n, Die Weltanschauung der eiszeitlichen Europäer. Archiv für Kulturgeschichte 1926, 273—299.

[26] K. J o e l, Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart. Kant-Studien 1927, 475—518.

[27] M. R a d a k o v i c, Zur Wiedergeburt symbolischen Denkens. Hochland 29 (1931-32), I, 495—505.

[28] E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. I Teil: Die Sprache. II Teil: Das mythische Denken. III Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin 1923-29. Tai stambieji veikalai. Paminėsime taip pat ir mažesniuosius, kaip tik ypačiai tinkamus pradedančiam nelengvą Cassirer'io filosofiją studijuoti. Toki yra: Die Begriffsform im mythischen Denken (Studien der Bibliothek Warburg, Heft 1)

Rusų galvotojas V y š e s l a v c e v'a s pradžioj savo straipsnio apie nuodėmėn puolimo mytą, patiekia keletą minčių ir bendrai apie myto reikšmingumą šių dienų mokslinės minties šviesoj. „Šis mytas — sako jis — yra kažkas daug daugiau reikšminga ir visuotina, negu vienkartinis istorinis faktas: mytas turi savy begalinę daugybę istoriškai išgyventų typingų ir esminių dvasinių konfliktų bei situacijų. Šis mytas, kaip tatai puikiai išaiškino J u n g'a s, reiškia geologišką sugulimą požeminių, pasąmoninių mūsų sielos klodų, ir priegtam kolektivinės, visų tautų arba netgi visos žmonijos sielos. Kaip geologinė struktura yra kondensuota žemės istorija, taip mytas yra kondensuota sielos istorija. Todėl mytą ir istorijos faktą statyt prieš vienas kitą (kaip priešingumus. Pr. D.) yra nesąmonė: mytas symbolizuoja (*symballo* — sujungiu, sugretinu) begalinę daugybę istorijos faktų. Turėtų prasmės statyt prieš viena kitą tik symbolistinę ir realistinę istoriją; betgi dar nežinia, kuriai istorijai reiktų duot pirmenybė reikšmingumo ir svarbumo atžvilgiu. Šiaip ar taip, priešistoriniai sielos klodai, pasislėpusieji pasąmony, gali būt pažinti tik symbolių ir mytų metodu. — Be to, ir patys tikrieji vienkartiniai istorijos faktai, k. a., žydų išėjimas iš Egipto, Babelio puolimas ir kt., kai tik jie virsta sielai r e i k š m i n g i, tuojaus apsirėdo legendų drabužiais ir pavirsta m y t a i s arba tampa symboliais. Aleksandras Makedonietis yra symbolinė asmenybė, taip pat kaip ir Sokratas. Istorijos legenda kuriasi nepasiliaudama. Nemytiška tik tai, kas neturi sielai jokios reikšmės, nes pati siela yra ‚mytiška' esybė. J u n g'as sako: ‚Tikra yra tai, kas veikia'. Jei taip, mytas ir symbolis turi didžiausios tikrovės, nes jie už visa stipriau veikia sieloj — sąmonėj ir pasąmony.— Tačiau myto ir symbolio reikšmė šiuomi dar neišsibaigia: jis turi savy begalinę daugybę istorinių faktų, bet jame yra ir dar kas daugiau: jų aiškinimas, jų p r a s m ė, jų e s m ė. Mytas apie Kroną, kuris suėda savo vaikus, turi savy begalinę daugybę negrįžtamai išnykusių dienų, bet jame yra ir dar kas daugiau: jis išreiškia e s m ę l a i k o, kaip neapgręžiamos eilės. Čia glūdi symbolinio myto brangumas ir išmintis. Jis yra nediferencuota religijos, poezijos, mokslo, etikos ir filosofijos vienybė, iš kurio plėtojasi ir diferencuojasi visos tos dvasios šakos ir žiedai; ir jie paskui vėl susijungia ir užsibaigia diferencuotame sintezy, kurio ieško filosofija

---

Leipzig 1922. Der Begriff des Symbolischen im Aufbau der Geisteswissenschaften (Vorträge der Bibl. Warburg I) Leipzig 1922; Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (Stud. d. Bibl. Warburg Heft 6), Leipzig 1925. Šiame paskutiniame darbe kaipo medžiaga panaudoti ir l i e t u v i ų d i e v ų vardai, kuriuos S o l m s e n'a s iš L a s i c k i o sąrašo (De diis Samagitarum) sudėjo į U s e n e r'i o veikalą „Götternamen" (Versuch einer Lehre von der religiosen Begriffsbildung. 2-sis nepakeistas leidimas, Bonn 1929).

Cassirer'io darbas yra rėmimas anuomet M a k s o S c h e l e r'i o išreikštos tezės: „Tik nuo visai nesenai filosofijoj pradeda patekėt įžvelgimas, jog pažinimo teorija vadinamoj disciplinoj didumoj buvo paisoma tik v i e n o s pažinimo rūšies, būtent tosios, kuri taikoma pozitiviuose moksluose... O kokio ‚žinojimo' esama religijoj, mene, myte, kalboj, ... tai tik šiandien vėl pradėta teirautis ir nujausti" (Erkenntnis und Arbeit 243). Apie Cassirer'io darbą plačiau referuoja J. R i t t e r'i s: Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung. 1930, 593—605. Apie Comte'o išreikštą „dvasios plėtojimosi dėsnį" žiūr. D. Hort, Comte oder Scheler? Zeitschriff für Völkerpsychologie und Soziologie. 1931. 10—21.

ir išsiplėtojusi religija. Paskutinioji vienybė, matyt, neišreiškiama kitaip, kaip symboliu ir mytu. Taip mytą suprasti buvo linkęs Schelling'as ir prie tokio supratimo kitais keliais grįžta šių dienų mintis".[29]

Dar žiupsnis minčių apie myto santykius su istorija iš vokiečių istoriosofo Hefelė's straipsnio. Hefelė duoda mytui itin didelės reikšmės kaipo visokio istorinio elemento pirminei formai (Urform alles Geschichtlichen). Mytas — sako jis — suvokia pasaulį kaip gyvą medžiagą ir kaip betarpišką dabartį. Iškildamas iš pirminių žmogaus gyvenimo faktų (Urtatsachen) jis (mytas) pats yra žmogiška pirminė forma, paveikslas ir jėga, vaizdas ir darbas draugėj, tikra prasme ir vienintelis žmogaus giminınio jausmo symbolis"... „Mytas nežino kitokių istorijos versmių, kaip tik savo paties kraują ir savo gyvą atsiminimą"... „Dvasinis organas, kuriuo valia pasinaudoja mytui (sukurti), yra tikėjimo organas. Anapus protui prieinamo atsitiktinų reiškinių pasaulio pastatoma kita, aukštesnė ir grynesnė tikrovės egzistencija, toks pasaulis, kuris su organinio pasaulio centriniu punktu stovi artimesniuose ir gyvesniuose santykiuose, negu protu suvokiamasai pasaulis (rational fassbare). Kaipo teisinga ir tikra tikrąja prasme pripažįstama tik tai, kas gyvenimą kuria ir jį skatina. Tai yra senojo Goethės pažiūra, kuris sako Eckermann'ui: ‚Iki šiol pasaulis tikėjo tokios Lukrecijos, tokio Mucijaus Scevolos karžygiškumu, tuo šildėsi ir kėlė sau ūpą. O dabar ateina istorinė kritika ir sako, kad tie asmenys niekados negyveno, bet kad juos reikia laikyti fikcijomis ir pasakomis, kurią sugalvojo romėnų kilni valia. Bet kas mums veikti su tokia mizerna tiesa! O jei romėnai buvo toki dideli panašias tiesas sugalvot, tai mes bent turėtume būt bent ganėtinai dideli tuo tikėti.' Suprantama, kad tokio dvasinio laikymosi vidinė prasmė reiškia tą pat, ką ir principinis nusigręžimas nuo visokio racionalizmo ir nuo visokios racionalistinės tiesos sąvokos. Čia visai neklausiama, kas yra buvę, ir neturi reikšmės, ar paveikslas savo pagrindu turi faktą. Čia nulemia tik, kad pačiame paveiksle yra jėga, kuri veikia, kuria ir tiesiog taiko į aktualaus gyvenimo širdį"...

„Kildamas iš meninės plėtojimo valios, mytas siekia aktivaus tikslo kurt, kelt ir formint pirminį giminės gyvenimo jausmą. Žmogaus gyvybės pirminės jėgos ir pirminės formos mytiniame paveiksle ir palyginime suranda savęs sąmonę ir tuo būdu iškyla intensingesnin gyveniman. Ir, būtent, gyvenimas myte save įsisąmonina visuomet dideliame ryšy su visuma: ne individuali, bet kolektivi būtis, paveiksle jaustoji žmonybės vienybė, ar šeimos, ar giminės, ar tautos vienybė. Iš visokeriopos mytinio atsiminimo formos šviečia didelė politinė valia. Jau myto formuojamoji medžiaga turi politinį pobūdį: mytinė plėtojimo valia užsidega dideliais žmonių vadais, bendros valios potencijomis, nukariautojais, valstybių sukūrėjais ir įstatymų davėjais... Mytui rūpi bendruomenės likimas; juo stiprinasi, formuojasi, auklėjasi pati bendruomenė. Valstybė yra jo pati gilioji prasmė... Mytas yra paveikslu virtusi valstybės valia"... „Mytas, istorinis vyksmas ir istorija medžiagos ir turinio atžvilgiu yra labai artimai susiję.. ir nesiduoda nuo vienas kito visai atskiriami net tuomet, kai jie esti pažinti

[29] B. P. Vyšeslavcev, Mif o griechopadenii. Put. Organ russkoj religioznoj mysli. 34 Nr. 1932 m. Liepos mėn. (eina Paryžiuj).

kaipo dvasinio laikymosi įvairios formos. Geschichte sowohl als Historie leben vom Mythus, der Urform alles Geschichtlichen„.[30]

J. Bernhart'as mytą būdina kaip istorinės sąmonybės (Bewusstheit) išraišką: „Ypatingas pasaulio aiškinimas yra mytas, kuris savo pareiškimus apie Dievą ir paslaptį aprėdo episkais drabužiais, turėdamas šventos baimės, kad jei norimoji išreikšt tiesa bus reiškiama pliku kasdienos žodžiu, tai ta tiesa galės būt per menkai branginama. Tie patys laikai, kurie mytą pagamino, jį vaizdavosi ir suprato kaip žmogaus žodį apie dievišką prasmę tikrovės erdvėj ir laike. Dar graikų galvotojai gerbė mytą kaip praeitų laikų išminties liūdininką, sukurtą iš besistebimo įsigilinimo į pasaulio mįsles, kas yra filosofavimo pradžia. Jau visai išbudusios istorinės sąmonės dienomis mytišką ir visokį poezišką dėstymą Aristotelis (Poetika 9) laikė esant filosofiniu atžvilgiu gilesnį, vaisingesnį sumanymą kaip istorija. Daug anksčiau negu buvo pradėta rašyt istorija, praeities žinios palaikomos; o jei jos buvo saugojamos kaip neišmėginta medžiaga arba kūrybinių jėgų perdirbimas, tai ir šiokiame darbe veikė istorinė prasmė ir valia suteikt prasmę bei reikšmę vyksmui su žmogumi ir vyksmui iš žmogaus. Niekur pasauly nei šiais nei praeitais laikais nerandame, kad žmogaus būtų gyventa be jokios istorinės sąmonybės; primitivieji žmonės jos pareiškia papročiu visa, kas sena ir labai sena, apgaubt šventumo nimbum, diemeldystės formas ir apeigas išsaugot nepažeistas ir gerbt senelius kaipo žinančius apie praeities dalykus. Jobas sako: ‚Pas senuosius yra išmintis, ir ilgame amžy atsargumas'.[31] Juo tyrinėjimui aiškiau atsiskleidžia pasaulivaizdžiai ir galvosenos tautų prieš arba anapus žinomų išaugusių kulturų, juo darosi įtikimiau, jog čia ir ten toki patys pagrindiniai akstinai nulemia žmones nusistatyt atžvilgiu į pasaulio vyksmą.....[32]

Iš tikrųjų, istorijos filosofijos pirmieji elementai eina jau iš tolimiausios senovės. Jų pradmenis randame jau senose religinėse tradicijose apie viso pasaulio kilmę, nes tose senųjų tautų kosmogonijose kalbama ir apie žmonijos kilmę, plėtotę ir jos galą. Tatai matome jau ir tuose aukščiau minėtuose pavyzdžiuose iš šių dienų primitiviųjų gyvenimo. Daugiau pavyzdžių turi surankioję atatinkami specialūs tyrinėjimai.[33]

* *
*

---

[30] H. Hefele, Mythus, Geschichte und Historie. Hochland 23 (1925—26) II, 299—311; citatos iš 303, 304, 305—306, 308—309 ir 311 pusl. Žiūr. taip pat K. Velte, Wort, Geschichte und Mythus. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1931, 286—297.

[31] In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia" (Job. XII, 12) (pagal Vulgatą).

[32] Sinn der Geschichte 6—7 pusl. (žiūr. 1 ir 9 pastabas).

[33] Plg. kad ir naujausius šios srities darbus: H. Schlieper, Die kosmogonischen Mythen der Naturvölker, Bonn 1931. — K. Schirmeisen, Mythos und Prähistorie, Untersuchungen über die Stufen der Mythenbildung, Landskron 1931.

Istorijos filosofijos elementai Rytų kūryboj

Ant ribos tarp priešistorinių ir istorinių (rašytinės istorijos) laikų Ehrenberg'as sako kilus istorinius mytus.

Babylonijoj Ehrenbergas neranda istorijos myto. „Nuo Babelio pirmažmogio Gilgamešo jokia linija nenuveda toliau į laikų srovę; mytas apie pirmažmogį dar nėra joks istorijos mytas".[34]

Betgi ir Gilgamešo epe ir babyloniečių lyrinėj poezijoj apsčiai randame istorijos filosofinių elementų. Čia kiekvienas istorinis įvykis grindžiamas iš žmogaus santykio su dievybe. Dievybė yra visagalė, teisinga, nemirštama; tuo tarpu žmogus yra priklausomas, suklysta ir tenka mirčiai. Gilgamešo epas atvaizduoja didingiausio karžygio desperaciją dėl neišvengiamos mirties.[35] Atgailos himnai moko kiekvienoj nelaimėj pripažint nuodėmę ir maldaut dievybę nusižeminusiu paklusnumu.[36]

Iš atskirų epinių kūrinių pamažu susidaro jau sistemingesnė istorijos filosofijos minčių eilė. Pasaulio sukūrimas yra padarinys tų apystovų, kad dievybė nugali chaoso galybes. Žmogus sukurtas būti dievybės tarnu ir įrankiu. Didelis tvanas jau senovėje buvo išnaikinęs nusidėjusią žmoniją, palikdamas tik vieną dievobaimingą žmogų (Utnapištim — Xisuthros — Atrachasis).[37] Sargonas I (nuo 2635 m. pr. Kr., pirmasis semitiškas valdovas Babylonijoj) padaromas dievybės išrinkto valdovo pavyzdžiu. Kūdikystėj jis yra išgelbėtas iš pavojaus gyvybei, iš žemybės pakilęs į sostą, padaryta palaimos nešėju visam pasauliui.

Istorija vyksta tokiu dėsniu: nelaimė valstybėje, karo pralaimėjimas, maras, nederlius — visa tai yra dievybės bausmė už valdovo nuodėmes; ogi laimė valstybėje, pergalė, sveikata, geras derlius yra dievų teikiamas atlyginimas už dievobaimingą valdovą. Tačiau nesistengiama šį dėsnį istorinėj medžiagoj sekti toliau ir jį griežčiau pagrįsti. Vieningai įsidirbti istorinėn medžiagon trūksta logikos pajėgumo.

Taip pat ir senoji mytinė gadynė neišplėtota į vieningą mokslą apie amžių eigą. Skema apie prakeiksmo ir palaimos laikus liečia tik atskiras dalis. Pagal tai ir dievybė, kad ir artinasi prie vienybės, betgi visiškai prie jos neprieina. Mardukas, Babelio dievas, tiek atsiskiria nuo savojo miesto,

---

[34] Antike Geschichtsmythen 7—8 p.

[35] Das Gilgameš-Epos. Neu übersetzt von Arthur Ungnad und gemeinverständlich erklärt von Hugo Gressmann (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Nr. 14) Göttingen 1911.

[36] H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl. (Der Alte Orint VIII, 3 ir XII, 1) Leipzig 1905 ir 1911. Tenai nurodyta ir daugiau literaturos. — A. Jeramias, Babylonische Dichtungen, Epen, Legenden. (A. O. XXV, 1) Leipzig 1925. Nuo 1918 m. P. Maurus Witzel O. F. M. leidžia „Keilinschriftliche Studien", kuriose išleido ir du sąsiuviniu „sumerų poezijos perlų": „Perlen sumerischer Poesie in Transkription und Übersetzung mit Kommentar" Jerusalem-Fulda 1929. — Dar paminėsime: A. Schollmeyer, O. F. M., Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš. Paderborn 1912. — Fr. Stummer, Summerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlichen Psalmen. Ten pat 1922 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. XI, 1—2).

[37] Plačiau apie tai žiūr. G. Klameth, Sumerų-akadų paralelės su bibline priešistorija. Soter 1925, 121—144.

jog jis gali jį bausdamas net palikti ir atiduoti neprieteliui; bet Mardukas visuomet palieka pirmasis tarp keleto dievų.

Schneider'io manymu, šventoji istorija apie pirminę saulės religiją Babylonijoj susiskaidė ir toliau plėtojosi atskirais vienetais; mėginama vieningu dėsniu aiškint visus vyksmus, visą žmogaus likimą, atrodo esanti galima visos žmonijos istorija nuo seniausių laikų iki bet kurio Babylonijos valdovo,[38] — bet tatai palieka gabalai be vienumo. „Pranešimai tik apie įvykius pavieniais metais suardo nuovoką apie didesnį ryšį, padaro jį vienašališką ir netikslų; trūksta jėgos vieningai apvaldyt medžiagą mintimi: beveik monoteizmas, beveik pasaulio istorija, beveik tvirta era (valdovo Nabunassaro era, kuomet įsisąmoninta, kad saulė savo eigą pavasarį pradėjo Avino žvaigždėvaizdy; 8 šimtm. pr. Kr.) — tiek babyloniečiai yra nuveikę".[39]

Tačiau Jeremias mano, kad semitiškų babyloniečių mokytojai nesemitiški sumerai savo pasauližiūroj, pirmieji turėjo idėją apie pasaulio laikotarpius. Savo studijų santraukoj Jeremias tatai šiaip formuluoja: „Sumeras intuitiviai pramato erdvės ir laiko išvidinį vienin-gumą (aut. pabr.) kaip dvi tikrovės formas. Kosminio vyksmo rate, kuris kaip besiplėtojanti drama kovojant ir nugalint eina per prakeiksmo ir palaimos gadynes, ‚apatinis' (pradmuo) nugrimsta žemyn, o ‚viršutinis' iškyla aukštyn. Tuo būdu Sumero šalis yra protėvynė mokslo apie pasaulio laikotarpius (aut. pabr.) tūkstančiuose jo varijantų ir protėvynė visų mokslų apie ‚to paties grįžimą' iki šių dienų".[40]

Betgi šiokiais ir panašiais tvirtinimais Jeremias kažin ar tik nesireprezentuoja kaipo dar ir šiandien bent kiek perdaug pasidavęs tam „panbabylonizmo" ūpui, kuris nepaprastai buvo pakilęs šio šimtmečio pirmąjį dešimtmetį, ir kuris paskui veikiai atslūgo?"[41]

Baigdami su Tigro ir Eufrato senosiomis tautomis čia dar paminėsime vieną, tik šiais metais paskelbtą bandymą atsekt babyloniečių erdvės povaizdį ir laiko jausmą. Tą bandymą daro Budapešto profesorius E. Madzsar'as[42]. Jis, mat, pasiryžo patalkavot žinomam pokarinių metų istorijos filosofui, daug sensacijos sukėlusiam Vakarų žuvimo pranašui Osvaldui Spengler'iui tuo būdu,kad kai kuriuos Spenglerio iškeltus požiūrius pritaikė babyloniečių kulturai aiškint. Spenglerio manymu, kiekvieną aukštą kultūrą valdo tam tikra, tik jai vienai būdinga laiko ir erdvės są-

---

[38] Senųjų Rytų papročiu, Babylonijos istorija pradedama nuo pasaulio sukūrimo. Panašiai kaip Biblijoj laikas tarp pasaulio sukūrimo ir tvano užpildytas dešimčia protėvių, gyvenusių neįtikimai daugel metų, taip ir Babylonijoj istorijos pradžioj įvairiuose miestuose viešpatavę 10 provaldovių, kurie drauge gyvenę 432000 metų (pagal Berosą). Šios paralelės panagrinėjimą žiūr. Soter 1925, 139—140.

[39] Schneider I, 14—15.

[40] Alfred Jeremias, Die Weltanschauung der Sumerer (A O XXVIII, 4) Leipzig 1929. Šios ir kitų šiame kospekte išreikštų tezių pagrindimą Jeremias sako duodąs savo dideliame veikale „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur" (Berlin 1929).

[41] Žiūr. Pr. Dovydaitis, Biblija ir Babelis. Kaunas 1911, 50 pusl. ir kt.

[42] Emerich Madzsar, Raumanschauung und Zeitgefühl in der babylonischen Kultur. Ein Beitrag zu Oswald Sprenglers Geschichtsphilosophie. Archiv für Kulturgeschichte. XXII (1931-32), 49—82.

monė, kuri visiems tos kulturos kūriniams suteikia savotišką įspaudą, taip jog jie visi drauge pasireiškia kaipo vienų vieno, jų pagrinde esamo pirminio symbolio (Ursymbol) išreiškimo formos. Pavyzdžiui, plastikinis kūnas yra antikinės kulturos pirminis symbolis, begalinė erdvė — šių dienų faustiškos kulturos symbolis. Turi tarp savęs ryšio toki, pirmu požiūriu atrodą heterogeniški, dalykai kaip Graikijos mažo ploto miestai - valstybės ir Euklido geometrija, mūsų eros 17-jo šimtmečio matematinės idėjos ir dinastinė užsienių politika, naujųjų laikų ūkio kreditinė sistema ir kontrapunktų muzika... Babyloniečių kulturoj Spengleris pirminio symbolio neįstengė surasti. Tat dabar tą spragą ėmėsi užkišt Madzsaras.

Babyloniečių erdvės povaizdžiui susekti Madszaras ima cikuratus, t. y. tuos babyloniečių architekturai budingus „Babelio bokštus“ (*ziqquratu)*, kurie pleitokinio rašto tekstuose mėgiami vadint „ryšium tarp dangaus ir žemės“. „Šie savo masivumu išdidūs ir iškilūs pastatai regimai gyvai veikė Babylonijos tikinčiųjų religinius jausmus ir vaizduotę. Ne mažiau, kaip egiptiečių jausmus veikė piramidės, viešpatavusios Nilo žemėvaizdžiui, kaip krikščionio jausmus gotiko ar baroko katedros savuojo dangaus ilgesiu, arba muslimo jausmus veikė mošėja, kurios kupolas paslaptingai susiskliautęs viršum tikinčiojo galvos“... „Biblijos pasakojimas apie dangun iškylantį bokštą Babely, žodžio reikšmė (*ziqqurat* reiškia „būti smailiam“, „nusmailėti“ arba „iškilti“), o pirmoj eilėj daugybė pleitokinio rašto tekstų liudija už tai, kad šie Mesopotamijos bokštai buvo nemažiau išreiškę *sursum corda* ideją, kaip krikščionybės katedros“. Toliau, Madzsaras su Dombartu teigia, kad cikuratai reiškę dirbtinius kalnus, kad jie atvaizdavę visą pasaulį, kurį babyloniečiai vaizdavęsi kaip milžinišką kalną, kurio viršūnė yra zenitas, o pamatas atsirėmęs į pasaulio okeaną ir siekiąs iki požemių pasaulio. Tat ir cikuratai atvaizduoją pasaulio kalną, susidedantį iš dangaus, žemės ir požemių. Ir kaip šie „kalnai“, taip ir babyloniečių plastikos liekanos symbolizuojančios t v i r t ą p a s t o v u m o idėją.

Babyloniečių laiko jausmą pažinti duodą jų į plačią mokslinę sistemą išdirbti ateities atspėjimai. Jie paremti tąja pagrindine mintimi, kad kiekvienoj dabarties buity ir vyksme esanti atvaizduota ateitis. Todėl kai žmogus dabartį aiškina kaip ateities ženklą, tai jis tarytum įstengia lyg sustabdyt heraklitiškos srovės amžinājį tikėjimą. Taip pat ir babyloniečio laiko jausmą valdo rimties, pastovumo, patvarumo principas, visiškai priešingas šių dienų faustiško žmogaus amžinai judamam laikui. Tuo būdu tat babyloniečių kulturos pirminis simbolis esanti „kalno ideja“.

Kas pasakytina dėl šiokių konstrukcijų? Joms, gal būt, ir netektų daug ko prikišti, jei tik jų autorių nebus suklaidinę panbabylonistai, kurių raštus jis patikėdamas cituoja (nuo Winkler'io iki Jeremias'o), o pro panbabylonizmo kritikus praeina nelabai jų paisydamas. Visos konstrukcijos tvirtumas pareina nuo to, ar Wincklerio lygtis „Dangaus paveikslas = Žemės paveikslas“ yra taikintina ir seniesiems Mesopotamijos laikams, ar ji yra tik vėlybų laikų galvosenos padarinys.

* *

Indų epinėj kūryboj istorinį mytą Ehrenberg'as randa esant Mahabharatos[43] trečiojoj knygoj, kur kalbama apie keturias pasaulio gadynes, esančias „tarp pradžios ir pabaigos". Tos gadynės būdinamos pagal jose viešpatavusios teisės kiekį. Gadynės sustatomos šalia viena kitos visai pagal sausą skemą. Gadynių vardai: Krita, Treta, Dvapara ir Kali. Pirmojoj viešpatavo teisės keturios ketvirtys, antrojoj — trys, trečiojoj — dvi, ketvirtojoj — viena ketvirtis. Gadynių vardai kilę iš indų labai mėgiamo kauleliais žaidimo. Galima prileisti, kad ir pati mintis apie pasaulio gadynes indams atėjo galvon iš analogijos žaidimo su kauliukais: pasaulio gadynės metamos kaip kauleliai. Todėl kai kas abejoja, ar čia esama visai rimto istorijos myto, ar tiktai moralizuojančio pamokslo apie laiką, kuris (pamokslas) išplėtotas istorinio paveikslo pavidalu. Taip manoma dar ir dėl to, kad žodis „Kali", kuriuo vadinama blogiausia gadynė, žaidime kauleliais kai kuriomis apystovomis gali pažymėt ir pavykusį metimą.

Vis dėlto šis Mahabharatos įterpimas apie pasaulio gadynes vertas dėmesio, kad ir jame visai stinga istorinės spekulacijos ir mytinio pajėgumo atžvilgiu jis stovi daug žemiau, kaip persų atatinkami mytai. Mat, nuo visybės apsvaigusiam indui trūksta reikalingo blaivumo laiko sąmonei turėti, o kur, kaip Kinuose to blaivumo esti, ten laiko nuovoka pasireiškia kronikiniais registravimais. O kur indų kūryba vis dėlto pakyla iki myto, ten trūksta markantiškų pradžios ir pabaigos stočių. „Fantazijos pasaulis su laisvu kūrybiniu džiaugsmu skuba laiko plotais, bet nėra pakankamai šaltas, kad galvotų apie pradžią, nei pakankamai karštas, kad galvotų apie pabaigą; todėl kalbamasis indų istorinis mytas ir stovi „tarp pradžios ir pabaigos"[44].

*

* *

Persų mytologija, Ehrenberg'o manymu, palyginta su didingomis babyloniečių, egyptiečių ir indų gamtinėmis sistemomis, atrodanti sausa ir neįvairi. Tačiau ji prieš visas anas pasižyminti tik jos vienos turimąja laiko mytologija. Jos myto vyriausios mintys — tai pradžia ir galas. Jos pasaulis — ne vietoj stovinti, bet vykstanti sistema; jos forma — ne kosmografinė erdvė, bet biografinis laikas. Persų religijos kūrėjas Zarathuštra, griežtai istorijos asmenybė, iš primitivų laipsnių sukūręs tikrai naują religiją, tuo tarpu kai jam, kaipo religijos kūrėjui

---

[43] Mahabharata (sanskr. „didysis Bharata") yra milžiniškas, iš 100000 dvilypių eilių sudėtas, epas apie Bharatos kovą ir kt.; jis pirmuoju savo pavidalu sudarytas apie 5 šimtm. pr. Kr.; dabartiniu pavidalu siekia iki 5 šimtm po Kr. Šiame epe sudėtą visa, ką indai turėjo iš legendų, filosofijos, etikos, religijos ir teisės dalykų, arba tiksliau pasakant, ką epo kompilatoriai laikė esant jin dėtiną. Epo vyriausią turinį, kurį beveik visai nustelbia daugybė pašalinių epizodų, sudaro ilgus metus trukusi Bharatos ainių, Kuro sūnų (Kuruidų, Kaurava) kova su Pando sūnais (Panduidais, Pandava). — Epas yra išverstas (bent jo dalys) angliškai, prancūziškai, vokiškai. Šiuo tarpu (nuo 1927 m.) rūpinamas kritiškas Mahabharatos teksto išleidimas. Šį įžymiausią šių dienų sanskrito filologijos darbą dirba visa eilė įžymiausių Europos ir Indijos sanskritininkų. o darbą organizuoja „Bhandarkar Oriental Researche Institute" Poonoj. Žiūr. M. Winternitz'o referatą Forschungen und Forschritte 1932 m. 33 Nr. (Lapkričio mėn. 20 d.).

[44] Antike Geschichtsmythen 27—28 p. Čia patiekiama ir atatinkamas Mahabharatos teksto vokiškas vertimas.

tariamai giminingas Buddha tėra pakeitęs formą, apvalęs ir reformavęs jau nuo senai visai išplėtotą, beveik pernokusią tikėjimo sistemą. Buddha esąs įkūnijęs reformatoriško, Zarathuštra—kūrybiško žmogaus tipą.[45] Šiame sulyginime pasirodąs griežtai su laiku surištas (zeithaft) persų religijos ir mytologijos charakteris.

Pasaulis turi pradžią, turi ir pabaigą. Tarp pradžios ir galo randasi laikas. Pasaulio gyvenimo laikas — 12000 metų. Tai pasaulio metai! Šis skaičius užtinkamas šen bei ten ir induose, ir graikuose; Platonas jį trigubai padidina. Platonui — tai pasaulio metai, indams — Brahmos vienos dienos ilgumas. Taigi, persai savo išmintį spaudžia į pedantišką skemą. Betgi mintis, kad pasaulio eiga turi ribas, yra didelė mintis. Ta mintis taip pat išreiškia, kad ir pasaulis yra biografinis, kadangi *Bios* yra daugiau kaip *Kosmos, Vita* reiškia daugiau kaip *Mundus,* gyvas vertingesnis kaip numiręs.

Persų istorinis mytas kad ir negyvai suskemintas į keturias gadynes po 3000 metų kiekviena, betgi drauge jis kupinas eschatologinio karščio. Ar Zarathuštra patsai laukia šviesos dievo Ormazdo (ne *Ormuzdo,* kaip dažnai klaidingai rašoma nesupratus angliškos rašysenos) įsiviešpatavimą tuojaus įvyksiant ar vėlesnė persų teologija tą įsiviešpatavimą nukėlė į mesianinę perspektivą laukdama ateisiant antrojo Zarathuštros, — abiem atvejais akiratį valdo l a i k ų g a l o idėja. Parsizmo eschatologija formos atžvilgiu turi panašumo su Biblijos eschatologija. Bet kadangi Biblijoj visako centras yra Izraelio Dievas, o parsizme — dvejopas principas, tai parsizmo eschatologinė forma dengia visai kitonišką turinį: ne žmonijos istoriją, bet dievų istoriją; ir kova gerojo principo su piktuoju vyksta ne sukurtos žmonijos tikrajame gyvenime, kaip tatai, pav., atvaizduoja Jobo kn., bet dviejų priešingų dievybių sufantaziruotame pasauly (Ehrenberg).

Taigi, Zarathuštros religijoj, o tuo ir religijos filosofijoj stovi prieš vienas kitą su neprietelingu principu: vienoj pusėj *Ahura Mazda, Ormazdas,* t. y. „išmintingasis Viešpats", *Spenta Mainyū,* „šventoji dvasia", ir jo gerieji pagelbininkai bei kūriniai; kitoj pusėj stovi *Angra Mainyū,* „piktoji dvasia", kančios ir priespaudos dvasia, vėlybesnėj Avestoj vadinama dar ir Ahriman'u, su savo demonų *(drukhs* arba *druj, daevas)* pulku. Šiedvi valstybės, Dievo ir velnio, tat ir kovoja su viena kita istorijai einant. Žmogui tenka nusilemt, katron pusėn jisai stos. Tikintys į Mazdą nusi-

---

[45] Dėl šito turime pastebėti, kad religijų istorininkai ir Z a r a t h u š t r ą (graikai rašė Z o r o a s t e r) laiko tik persų senosios religijos r e f o r m a t o r i u m. Žiūr. C. C l e m e n, Die Religionen der Erde. München 1927, 145, 149 p. Zarathuštros istoriškumu, kaip kad ir budistų, izraelitų ir krikščionių religijos kūrėjų istoriškumu tik nesveikas hyperkritizmas gali kelti abejonių. Tačiau iki šiol tyrinėtojai dar nėra susitarę dėl Zarathuštros pasirodymo laiko: nepavyksta nustatyti ne tik metai, bet ir šimtmetis. Antai, O l d e n b e r g'as sakė reikiant paboti ir graikų tradicijos, kurie Zarathuštrą nukelia į tolimą senovę (5000 m. prieš Trojos karą!); L e h m a n n'as ir B a r t h o l o m a e jį stato į laiką prieš vedų religijos persiformavimą apie 1000 m. pr. Kr., S ö d e r b l o m'as ir O r e l l i's, eidami persų tradicija jį skiria į 6 šimtmetį pr. Kr., D a r m e s t e t e r'is ir L a g r a n g e'as jį atkelia dar vėliau — į helenizmo laikus. Žiūr. A. A n w a n d e r, Die Religionen der Menschheit. Freiburg i Br. 1927, 279 p.

lemia aiškiai ir griežtai. *Avestos* — Persų Biblijos — toj daly, kuri vadinama *Yasna,* tikintysis taip pareiškia: „Aš esu penkių dalykų dalyvis: — gerų minčių, žodžių, darbų, klusnumo ir *Aš'o,* t. y. amžino įstatymo; aš nesu penkių dalykų dalyvis: piktų minčių, žodžių, darbų, neklusnumo ir *drukho,* t. y. gėdingo melo; ir taip aš laikysiuos iki pagaliau dvasių kova pasibaigs" (10, 16).

Kalbamoji pasaulio istorijos drama, pagal vėliau išplėtotą mokslą, kaip aukščiau sakyta įvyksta per 12000 metų. Pirmųjų 3000 metų laikotarpy piktosios dvasios galybės dar iš visa nejuntama. Antrąjį laikotarpį piktoji dvasia dar bejėgė. Trečiąjį laikotarpį, vadinasi, 6000 metų praėjus, jau žmonijos istorijos pradžioj, piktoji dvasia pradeda kovą. Bet šio laikotarpio pirmajame tūkstantį metų viešpatauja dar rojaus gadynė ir pirmajai žmonijos istorijos pusei besibaigiant pasirodo galingas gerosios dvasios padėjėjas Zarathuštra. Paskutinįjį laikotarpy Dievo karalystė vis labiau įsigali, kad ir jai kartkartėmis kliudo demonų smarkūs puolimai. Betgi kiekvienam tūkstančiui metų praėjus, iš Zarathuštros sėklos iškyla gelbėtojai *(Saošyants),* kurie Dievo karalystei padeda išsilaikyt. Galop, trisdešimčiai metų belikus iki pasaulio pabaigos, ateina paskutinysis Mesija, antrasis Zarathuštra, ir padeda gerajam principui galutinai laimėti. Po to įvyksta pasaulio teismas, numirusių atsikėlimas ir Dievo karalystė.

Ahrimanas nėra toks visažinąs ir visagalįs kaip Ormazdas; jis tik paskiau sužino ir paskiau veikia, kad krikdintų Mazdos tikinčiuosius. Ahrimanas yra be savo paties turinio, jis tik melo, niekingumo, tuštumo viešpats. „Angros Mainyū pagrindinis charakteris yra opozicija". Priešingumas tarp gero ir pikto yra galvojamas optimistiškai. Velnias yra atmušamas. Betgi vėlesnėj persų mytologijoj velnio karalystė darosi formaliniu Dievo karalystės konkurentu.

Tačiau persų religijoj nestinga bandymų dualizmą — gėrio ir pikto principą — visai panaikint. Jau senais laikais būta sektos, kuri piktąją dvasią laikė esant tik Ahuros Mazdos mintį. Taip pat vadinamieji zervanitai *(zervan* = laikas) viršum dualizmo pastatė „nesibaigiantį laiką", iš kurio išėjo ir Ormazdas ir Ahrimanas. „Tiek yra tikra: persų tautinės religijos dualizmas yra savotiškos rūšies dualizmas, etinis-kultūrinis, ne metafizinis; jis nekvestionuoja gerojo principo aukštumo ir viršenybės" (Anwander). Ehrenbergo manymu, istorijos filosofijos atžvilgiu persų mytai yra įdomūs tik savo pradžia ir pabaiga; o tarp šių dviejų stočių esanti žmonijos istorija paliekanti negyva.[46]

[46] Antike Geschichtsmythen 11 p. Duodama ir teksto ištraukų. — Daugiau žinių apie Zarathuštrą ir persų religiją galima rasti religijų istorijos vadovėliuose, kaip antai Anwander'io (Die Religionen der Menschheit. 1927; Bertholet'o-Lehmann'o (Lehrbuch der Religionsgeschichte. II Band, 1925), Clemen'o (Die Religionen der Erde. 1927), Huby'o (Christus. Manuel d'histoire des religions. 1923), Lehmann'o (Illustreret Religionshistorie. 1924). Plačiau rašoma specialiose monografijose, kurių paminėsime: Jackson, Zoroaster the Prophet of Ancien Iran 1899; Lehmann, Zarathushtra, en bog om Perse nes gamle tro, 2 t. 1890—1902; Jackson, Die iranische Religion, enciklopedijoj „Grundriss der iranischen Philologie II, 1900—1904, 612 s. s.; Henri, Le parsisme 1905; Dhalla, Zoroastrian. Theology from the Earliest Times to the Present Date 1913; Moulton, Early Zoroastrianisme 1913; Pettazzoni, La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran 1921; Bartholomae, Zarathustra, Leben und Lehre 1924 (tik paskaita).

Istorijos filosofija graikų kūryboj.

Senovės tautų galvojime istorijos filosofijos minčių daugiausia galime tikėtis rasią ten, kur gausingiausiai pasireiškė filosofinės dvasios iš visa. O tai buvus žinome graikų žemėje. „Švelnioj, didingoj Tarpužemio jūrių gamtoj, nuo Jonijos krantų iki Sicilijos, kame žmogaus dvasiai darė įspūdžių sustingę kalnynai, ugnimi kvėpuoją vulkanai, viršum vandenų sklindanti fantastinga šviesa, žmoningi miestai ir ramūs, tušti horizontai, tenai žmonių žvilgsniai krypo į išvidinį ir išviršinį pasaulį, tenai galvota apie Chaosą ir Kosmą" (J. Bernhart). Istorijos filosofijos pažiūras graikai
Chaosą ir Kosmą" (J. Bernhart). Istorijos filosofijos pažiūras graikai
mytuose, lyrinėj poezijoj, filosofijoj ir istoriografijoj.

Berods, kai kurie žmonijos dvasios istorijos tyrinėtojai naujaisiais laikais nenori pripažint graikus turėjus istorijos filosofijos tikrąja to žodžio prasme. Graikai esą neturėję tai filosofijai būtinųjų premisų, kaip, antai, idejos, kad visa žmonija pridera vienon draugėn, ir dėl to, taigi, negalėję turėt universinio istorijos požvilgio. Toliau, graikai neturėję minties apie imanentinę teleologinę istorijos vyksmo strukturą ir įvaizdžio istorijos eigą įvykstant tik vieną kartą. Dėlto graikų filosofijos pasauližiūra esanti neistorinė, jai stinga minties apie pažangą ir plėtotę. Tiktai krikščionybė iškėlusi istorijos prasmės klausimą. Pirmasis istorijos filosofas esąs šv. Augustinas savuoju veikalu *De civitate Dei,* kurio pagrindinė mintis esanti išreikšta jau šv. Pauliaus žodžiais: „Taip įstatymas buvo mūsų vadovas į Kristų" (Gal. 3, 24). Ir tik nuo šio laiko buvęs gautas vieningas požvilgis istoriją svarstyti filosofiškai.[47]

Paskučiausiu laiku betgi prieš tai stojo vienas žinomas graikų filosofijos, religijos ir viso jų dvasios gyvenimo žinovas Dr. W. Nestle ilgu straipsniu apie graikų istorijos filosofiją.[48] Šis straipsnis yra ir dar ilgai bus šiuo klausimu pagrindinis. Straipsnio pradžioj autorius pirmiausia atremia aukščiau pareikštus priekaištus, padarytus graikų istorijos filosofijos adresu. Ir atremia šiais argumentais.

Mintis, kad visoj Žemėj gyvenanti žmonija pridera draugėn, pilna prasme tapusi galima tik po geografinių aptikimų naujaisiais laikais. Visuotinos istorijos šiąja prasme iš visa niekuomet negalės būti, kadangi tikrai visi žmonės turi praeitį, bet anaiptol ne visi vieną istoriją. Ogi kad kulturinės tautos pridera draugėn ir šiąja prasme yra galima visuotina istorija, tatai jau buvo žinoma ir senovėje.[49]. Taip pat negalima tvirtinti graikus neturėjus idejos apie imanentinę teleologiją pasaulio vyksme, kaip tatai jau teisingai pastebėjo C. Riter'is[50]. Mintis apie pažangą istorijoj yra

---

[47] Tokių nusistatymų graikų atžvilgiu reiškia, antai, Eucken'as (Die Lebensanschauungen der grossen Denker ^{4}1902, 39, 148 p.), Mehlis (Lehrbuch der Geschichtsphilosophie 1915, 346 ss., 380 p.), Dilthey (Einleitung in die Geschichtswissenschaft 1922, I, 253 p.), Heussi (Vom Sinn der Geschichte 1930, 5 ss.).

[48] Wilhelm Nestle, Griechische Geschichtsphilosophie. Archiv für Geschichte der Philosophie. Band XLI, Heft 1—2 (1932) 80—114 p. Šis straipsnis imamas kaip apmatai ir mūsų šiam skyriui.

[49] Plg. Max Büdinger, Die Universalhistorie im Altertum. 1895.

[50] Constantin Ritter, Platon, II, 1923, 629 ss.

galima imant ne vien tik vieno karto vyksmą, bet taip pat ir galvojant apie pasikartojančius pasaulio periodus, kaip tatai manė graikai, ir kaip tą mintį iš jų paėmęs reiškė Nietzsche net 19-me šimtmety. Kad istorija graikams stovėjo atskirai šalia filosofijos, tatai tiesa. Bet neužmirškime, jog dar net iki 18-jo šimtmečio pabaigos istorija buvo priskiriama prie „grožinės literaturos". Pagaliau, kai dėl istorijos prasmės, tai tikra: istorijos filosofija turima laikyti ir tokia filosofija, kuri taroja reikiant tą prasmę paneigti. Kad iš krikščioniško supratimo istorijos, kaip atpirkimo istorijos, išaugo tolimesne „žmonių giminės auklėjimo" idėja, kuri pasireiškia dar ir Lessing'o galvojime, tatai tiesa. Bet Herder'is savo idėją apie tautų auklėjimą humanybei taip pat yra paėmęs iš graikų. Berods, uždaros istorijos filosofijos sistemos graikai nesukūrė, bet mes pas juos randame ne maža vertingų istorijos filosofijos minčių. Tiktai jų reikia ieškoti ne tik filosofų raštuose, bet taip pat istorininkų ir poetų, istorijos filosofiją imant kuo plačiausia prasme, kaip galvojimą apie istorinius vyksmus ir savo paties istorinį išgyvenimą.

Graikų filosofijos lopšys, kaip žinome, buvo toj Graikijos teritorijoj, kurioj pirmiausia pasireiškė aukštesnės kulturos ir civilizacijos pradmenų, būtent, Mažosios Azijos kolonijose, pradėjusiose čia kurtis nuo pradžios pirmojo tūkstančio metų prieš Kristų. Judriausi ir gabiausi iš graikų kolonistų čia buvo j o n ė n a i. Todėl ir dvasinis graikų augimas prasidėjo Mažosios Azijos Jonijoj, kurios kulturos ir civilizacijos centras buvo Mileto miestas.

Milete gimęs savarankiškas filosofinis helenų galvojimas betgi savo pradžioj buvo visai nukrypęs tik į gamtos pasaulio problemas, į daiktus, kurie kiekvienam krinta į akis. Tai buvo vadinamas kosmologinis graikų filosofijos periodas. Ogi istorija turi reikalo su ž m o n ė m i s, su žmonių išgyvenimais, su išgyvenimais ne pavienių žmonių, bet su žmonių grupėmis, sudarančiomis gimines, miestus, tautas. Atskiras žmogus istoriniu žmogum tampa tiktai tuo būdu, kad jo veikimas žymiai atsiliepia didesnės ar mažesnės bendruomenės gyvenime. Draugingi ir neprietelingi žmonių bendruomenių santykiai ir sudaro istoriją. O istorijos filosofiją plačiausia prasme turime tik tada, kai istorinis išgyvenimas virsta svarstymo objektu ir pradedama sudaryt tam tikri įvaizdžiai apie vyksmų priežastis bei ryšius. Todėl graikų filosofijos pradžioj istorijos filosofijos problemos buvo neliečiamos, nes žmogus, kaip filosofijos objektas, graikų galvojiman įeina tik vėliau, būtent, nuo sofistų gadynės.

Tačiau be istorinių išgyvenimų ir jiems priežasčių ieškojimo judrios dvasios graikai neapsiėjo jau ir daug senesniais laikais. Jie tuos žmogaus išgyvenimus, kaip ir šalia žmogaus vykstančius gamtos reiškinius, apvilko m y t u drabužiais, kaip kad ir kitos tautos kad jau buvo padariusios. Berods, graikų galvosenoj mytinį apvalkalą jau ankstybais laikais sprogdino logikos galvojimas, pasireikšdamas bent pusiau filosofinėmis spekulacijomis apie istorijos vyksmą.

E h r e n b e r g'as apie graikų istorinius mytus patiekia tokių protavimų. Tauta, kuri gyvena myte, dar ne visai gyvena laike, o tauta gyvenanti tik laike, jau nebegali gyvent myte. Graikai, kurie buvo atbaigę myto

esmę, nebuvo gimę istorijai (waren nicht zur Geschichte geboren) tiek pat, gal būt dar mažiau, kaip rytiečiai. Todėl tik ką pergyventa praeitis graikams tuoj virsdavo mytiniais senovės laikais; protėvius jie padarydavo herojais ir pusdieviais. O iš kito šono, mytų gadynę jie laikė esant dabarties gadynę. Bet graikas įkyriau jutęs santykį su laiku, negu rytietis. Gyvybė eina skubėdama laike, o laikas praeina. Laikinumas — graikui mirtinumo sinominas, o dieviškumas — tai virš laiko pakilimas. Graikas nuo pat savo gimimo dualistas. Tikrovė perskirta į du pasauliu — mirštamųjų žmonių ir nemirštamųjų dievų. Graikų dvasios istorijos pabaigoj Platonas nežemiškas idejas pastatė lygiomis su mytinėmis dievybėmis. Betgi tos idejos, daug anksčiau negu jas Platonas sukūrė, jau buvo gimusios graikų dievybėse Homero epą kuriant. Herojus pasipriešina likimui ir titanas gigantomachijoj (milžinų kovoj) suartina dievų ir žmonių pasaulį. Tuo būdu, gaudamas savo gyvybei šviesos iš herojų, žmogus iškyla aukščiau to liūdesio, kuris jame kyla matant, kaip viskas praeina, viskas nyksta. Toks liūdesys šiaip yra apgaubęs ir Homerą. Todėl suprasime, kodėl kaip tik Homeras buvo be istorinio myto, ir kodėl laikais po Homero herojų myto atmosferoj kristalizavosi ir istorijos mytas.[51]

Ir Nestle sutinka su mintimi, kad mytinius laikus graikai laikė jei ne dabartimi, tai bent tikrais istorijos laikais. Ką šiandien vadiname graikų legendomis apie herojus, tatai dar iki 5-jo šimtmečio graikams buvo tikri istorijos įvykiai. Tos legendos, ir pirmoj eilėj legendos apie Trojos karą todėl yra ta dirva, kurioj dygo pirmosios graikų istorijos filosofijos mintys. Tuo būdu tat seniausias graikų istorijos filosofas yra Homeras arba tas kolektivas, kuris sukūrė Homero vardu vadinamąjį graikų epą (vadinamasis Homero klausimas čia mums nerūpi; paminėsime nebent, kad Homero epai yra susiformavę laikotarpy 1000—600 m. pr. Kr.[52]).

*

* *

Aprašant dievybės sukeltą pirmą didelį įvykį graikų istorijoj — Trojos karą, Homero kūryboj jau labai aiškiai iškeliama istorijos filosofijos pagrindinė problema — laisvės ir būtinumo antinomija. Dievybė atatinkamai pakreipia vadų, o drauge ir jų vadovaujamų giminių nusistatymus, atlygina ištikimą tarnybą, baudžia išpuikusį atsimetimą ir įžeidimą. Bet ir pačius dievus valdo aukščiau jų stovįs likimas *(Moira,* vėliau ir daugiskaitoj: *moiros).*

Abstrakčioj likimo sąvokoj pirmu kart pasireiškia mintis apie neišvengiamą dėsningumą, kuriuo eina taip pat ir istorijos vyksmas. Tas dėsningumas taikomas ir pačiai Trojos tautai bei jos miestui, kurio išgriovimas jau numatytas iš anksto. Taip pat ir kai kurių graikų bei trojėnų karžygių likimas neatsiskiriamai įpintas į bendrąją istorinių vyksmu eigą. Bet ir žmogaus laisvės jausmas reikalauja savo teisių, ir tos laisvės bent šiek tiek žmogui suteikiama. Žinoma, žmogaus spyrimasis negali sulaikyt likimo geležinės eigos, bet tatai akimirkiui žmogų gali truputį nukreipt į šalį iš liki-

[51] Antike Geschichtsmytthen 30—31 p.
[52] Žiūr. E. Bethe, Die griechische Dichtung 1924 (Handbuch der Literaturwissenschaft herausg. von O. Walzel. Wildpark - Potsdam).

mo vedamos linijos, kurion tačiau jis veikiai vėl turi sugrįžti. Tai yra toki atvejai, kuomet bet kas įvyksta „priešingai likimui“ *(hypèr móron, aîsan)*. Ši nuostabi sąvoka, esanti lyg koks ventilis žmogaus laisvės sąmonei milžiniškame istorijos vyksmo įtempime, vieną kartą pritaikoma taip pat ir visai žmonijai, kaip vienetui. Zeusas vieną kartą išsitaria — o jis juk turi žinot ką kalba, — kad blogis pasauly eina ne iš dievų, bet „priešingai likimui“ žmonės savo pačių piktais darbais užsitraukia kentėjimą. Čia taigi, teisingai sako Nestle, už blogį ir jo padarinius padaroma atsakinga žmogaus valios laisvė. O valios suklydimas kitur aiškinamas jos apakimu *(átē)*, kuriam žmogų ištikti leidžia dievai arba likimas.

Homeras istorijos įvykius svarsto tik visai bendrų spekulacijų pavidalu. Tuo tarpu vadinamų K y p r i j ų[53] poetas iškelia ir vieną atskirą, jau visai konkretų klausimą, būtent, karo prasmės klausimą. Antai, išlikusiame Kyprijų pradžios fragmente skaitome: „Kitados nesuskaitomos žmonių masės slėgė žemę; tuomet pilnas gailestingumo Zeusas nusprendė jai palengvint; jis sukėlė didelę kovą dėl Iliono, ir mirė karžygiai Trojoj; Zeuso nutarimas išsipildė“. Vadinasi, čia kad ir pasinaudota myto forma, betgi nėra myto drabužio: karas yra priemonė išsigelbėt nuo per didelio gyventojų skaičiaus. Be to, čia dar kyštelėja ir moralinė mintis šiai žiauriai priemonei pateisint: žmonės buvo patapę piktadariais.

*

* *

Homero epas buvo sukurtas Mažojoj Azijoj. Jis atvaizduoja linksmą Jonijos riterių gyvenimą Graikijos viduriniais amžiais. Betgi čia atvaizduotame gyvenime randame gerokai ir p e s i m i s t i n ė s nuotaikos. Žmonių giminės gyvenimas palyginamas su medžių lapų gyvenimu miške. Vieni lapai išaugę nubyra, jų vieton išauga kiti, tie vėl nubyra ir t.t. Taip ir žmonės: išauga ir išnyksta. Šen bei ten netgi gyvenimo vertės klausimas paliečiamas. Žmonės dažnai vadinami „vargšais mirštamaisiais“ *(deìloì brotoì)*. Stipriausias Homero karžygis Achilis išsitaria, kad gyvenimas esąs kančia. Zeusas savavališkai dalina žmonėms laimę ir nelaimes. Kas gauna džiaugsmo, sumišusio su kentėjimu, tas jau turįs būt patenkintas. Tūlą nuolatos sekioja nelaimės. Kai kur galvojama visai šopenhaueriškai, kad protas žmogui kentėjimo jausmą ne silpnina, bet stiprina. Todėl toki dievų mylimi žmonės, kaip Amfiarajas, numiršta jaunystėj. Tas pat pažvelgus ir į žmonių generacijas; nematyt jokios pažangos geryn. Atvirkščiai: vaikai tik išimtinais atvejais esti geresni už savo tėvus; didumoj jie blogesni. Poeto amžininkai, „žmonės, koki jie dabar yra“, negali lygintis savo sugebėjimais su herojų gimine, apie kurią jis pasakoja... Betgi Homero žmones nėra perdėm pesimistai šopenhaueriška prasme. Juos kartais apima tik n u o t a i k o s p e s i m i z m a s. Šiaip jie labai prisirišę prie gyvenimo, ieško kovų ir avantiurų. Jų vėlės tik nenoromis ski-

[53] Neišaiškintu Kyprijų (ta Kypria) vardu Aleksandrijos mokslininkai vadino tokius smulkesnius epus, kurie pradžioj nebuvo įtilpę Iliadės rėmuosna, o tik vėliau (VI šimtm.) buvo nežinomo poeto Iliadės pavyzdžiu sujungti vienan epan, ir surišti su Iliade kaip jos prirengiamoji ir baigiamoji istorija. Žiūr. B e t h e 42 p. ir t. t.

riasi iš šios gražios, šviesios žemės, jie apgaili savo likimą, kai tenka atsisveikint su jaunatve, vyriška pajėga ir žengt į tamsos ir šešėlių šalį[54].

Kitaip yra antrojo didžio graikų senovės epiko Hesiodo kūryboj. Hesiodas (bent 100 metų vėliau gyvenęs po Homero) — ne Mažosios Azijos riterių luomo, bet suvargusių Boiotijos ūkininkų atstovas ir jų vargų išreiškėjas. Ūkininką sunkiai slegia ponų valdžia. Hesiodui atrodo, kad net ir dievus galima papirkti, kaip kad yra paperkami žemės „valdovai". Nuskriaustas, vargo spaudžiamas, savo žemės sklypelį įdirbdamas jis rašo savo didaktinį epą „Darbai ir Dienos" *(Erga kai Hemerai)* ne aukštiems ponams padeklamuoti susirinkimuose, bet pamokyti ir duoti nurodymų savo kaimynams ūkininkams, tokiems pat skurdžiams kaip ir jis pats. Ir šis Boiotijos kaimietis savo epu tampa istorijos filosofu.

Homero herojų epe istorijos filosofijos mintims pasireikšti duoda progos tik atskiri istorijos įvykiai. O Hesiodas didinga mytine koncepcija jau visos žmonijos istoriją sprendžia vieningu požvilgiu. Ehrenberg'o manymu, Hesiodas pirmąjį graikų istorinį mytą pagrindo literariškai. Myto veikėjai — dievai, herojai, žmonės. Atatinkamai su graikų dualistine pasauližiūra (apie tai aukščiau) ir jų mytologija suskyla į dualizmą: dievų keliai ir žmonių keliai yra įvairūs. Hesiodas sukuria du laiko mytu. Savo vyriausiame veikale „Teogonijoj" *(Theogonia)* jis išdėsto dievų giminės istoriją, o „Darbuose ir Dienose" jis nupasakoja žmonijos istoriją. Šiuodu kuriniu šiaip neturi nieko bendra; tiktai per abu eina vienas paveikslas, būtent, tarpininko tarp dievų ir žmonių pasaulio. Tas tarpininkas čia yra — gimęs arba išaukštintas — pusdievis Prometejus, Heraklis. Juodu yra graikiškiausi iš visų figurų helenų mytuose.

Skirstantis tėvo paliktą dalį, Hesiodą apgavo jo brolis Persis, papirkdamas „kyšius ryjančius valdovus", bajorus, kurie ir Boiotijoj, kaip Attikoj iki Drakono laikų, teismus darė pagal nerašytą teisę. Nuskriaustas Hesiodas apeliavo į liaudį, aprėkė savo priešininką ir neteisingus teisėjus, reikalaudamas, kad jo byla būtų išspręsta pagal „tiesiąją teisę". Bet šitai jam buvo tik proga pagalvot apie aukštesnius dalykus. Prikišęs savo broliui tinginiavimą ir paraginęs jį būti uolų ir sąžiningą, o „valdovams" parodęs jų padarytą neteisybę, Hesiodas savo asmeninę bylą perkelia į aukštesnės bendros žmonių dorovės plotmę. Vis naujomis mintimis ir vaizdais bei gilios prasmės istorijomis jis giria teisę, kuri vienintelė veda į taiką, palaimą ir gerovę. Jis ilgisi aukštesnio pasaulio, kuris galėtų paguosti kenčiantį ant žemės žmogų. Sunkus žmonių likimas. Vienintelį žmonijos geradarį Prometejų Zeusas nubaudė žiauriausiu būdu. Jo sumanymo padarinys buvo blogio pasauly atsiradimas, kurį dievai pasiuntė žmonėms per moters Pandoros nelemtą smalsumą.

Hesiodo pesimizmas aukščiausią savo laipsnį tačiau pasiekia jo myte apie penkias žmonijos istorijos gadynes (Erga 109 ir t.). Šis mytas drauge yra ir tikra, kad ir dar primitivi istorijos filosofija. Jo turinys toks.

---

[54] W. Nestle, Der Pessimismus und seine Überwindung bei den Griechen. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1921, I, 81—97. Tenai surankiota daug pavyzdžių iš graikų literaturos.

Pirmiausia viešpatauja auksinė gadynė. Joje žmonija gyveno nenusikalsdama, neturėdama jokių vargų ir rūpesnių, nereikalinga darbo. Paskui užstojo sidabrinė gadynė. Tuomet jau pradėjo reikštis žmonių išpuikėjimas ir bedievėjimas. Po šios atėjo varinė gadynė, kurioj prasidėjo karai su visomis baisenybėmis, o gyvenimo gale — mirtis (pirmiau žmonės gyvenimo pabaigoj būdavo paverčiami į demonus, gera prasme šią sąvoką imant). Tolyn labyn einantį žmonijos pablogėjimą pertraukia pusdieviškų herojų giminė; tai yra tos generacijos, kurios kovojo Septyneto žygy į Tėbus ir kovose dėl Trojos. Šių generacijų kovotojų dalis numiršta, dalis nukeliama Žemės galan ant Palaimintųjų Salos. Jie čia Krono valdžioj gyvena palaimintą gyvenimą, tris kartus per metus atnešdami žemei vaisių. — Pagaliau ateina penktoji, geležinė gadynė, kuriai pridera ir dabarties laikai. Tai yra aukščiausias žmonių sulaukėjimo (sugedimo) laipsnis: ištikimybė ir tikėjimas išnykę, viešpatauja žiaurus smurtas, gėrį nugalėjo blogis, dora ir teisė užsidengusios sau veidus sugrįžo į Olympą pas dievus, palikdamos žmoniją žūti.

Vadinasi, Hesiodas atsidėjęs išplėtoja Homero tik paviršutinai paliestą mintį, kad žmonijos istorija eina žemyn, smukimo, arba dekadencijos, keliu, tai yra nuo pirminės tobulybės į degeneraciją. Degeneracijos laipsnius Hesiodas symbolizuoja keturiais metalais: auksu, sidabru, variu ir geležimi. Vadinasi, Hesiodas atstovauja dekadencinei istorijos filosofijos idejai, kurią matėme taip pat ir indų bei persų galvojime ir kuri „dar ir šiandien gali būti laikoma kaipo viena labiausiai išsiplatinusių istorijos idejų“ (Ehrenberg).

Hesiodas savo istorijos filosofinio myto ideją, manoma, bus paėmęs iš Rytų. Ir metalų symbolika Rytams buvo žinoma. Antai, apie tuos pačius keturis metalus kalba ir pranašas Danielis savoj apokalypsėj, aiškindamas Nabuchonodosoro sapną (2, 32 ir t.). Betgi Gelbėtojo ideja, žinoma Rytams, Hesiodo kūryboj visai išnykus. Bevilčiai dabarčiai išaiškint palieka tik vis gilyn smunkančios žmonijos liūdna perspektiva. Kai kas mano, kad persams dar buvusi artima ideja istoriją einant ratu — kiekvienai 3000 metų gadynei pasibaigus ateinąs Gelbėtojas ir procesas prasidedąs iš naujo[55]. Hesiodas šios idejos jau beveik neturįs. Jos žymelė esanti galima įmatyt nebent poeto nore, kad jis būtų verčiau arba numiręs prieš penktajai (= dabarties) gadynei prasidedant arba būtų gimęs jai pasibaigus.

Toks tat Hesiodo istorijos filosofinis pesimistinis mytas apie žmonijos dorovės nupuolimą. Kad Hesiodas būtų drauge sukūręs ir optimistinį mytą apie žmonių civilizacijos iškilimą Prometejaus pagalba, kaip mano Ehrenberg'as, šiokios minties teisingumu tenka abejoti. Juk Prometejaus žygis žmonių naudai — ugnies pavogimas — atnešė žmonėms tik kentėjimus, kai iš Pandoros atidarytos skrynelės išbėgiojo po pasaulį visokios blogybės. Kad Hesiodas nepalieka visai

---

[55] R. Reitzenstein, Altgriechische Theologie und ihre Quellen. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—25. Leipzig 1925. Plg. taip pat C. Fries, Babylonische und griechische Mytologie. Neue Jahrbücher für das klassiche Altertum. 1902, I, 689—707.

be vilties, kad jis tiki gyvenimą turint kartą pasitaisyt, tai tiesa. Juk gi Zeusas kreipia pasaulį į gera. Priemonė, kurios pagalba jo manymu galima prasimušt per šį piktą pasulį, yra darbas, kurį jis rekomenduoja ir savo tinginiui broliui. Gyvenimas yra kietas. Dievai giliai žemėj paslėpė gyvenimo reikmenis; žmogus tik sunkiai dirbdamas gali jas iš ten išimti. Todėl darbas yra palaima. „Darbas niekuomet negėda, tik nieko neveikimas daro gėdą". Taip tat Hesiodas yra pirmasis darbo dainius. Darbas jam yra lyg šviečianti žvaigždė per gyvenimo tamsumas[56].

Mytų autoriai nevienodai sprendžia apie žmonių veiksmus, kai jie juos vertina doriniais atžvilgiais. Antai, Kronos, Žemės dievas, čia vaizduojamas kaip laiminantis, skatinantis, visa ko atbaigėjas, visus įvykius kreipiąs į gerą galą, o čia jau kaip ardantis, ryjantis, kaip indų Siva[57]. Vienur tikime, kad iš Chaoso einama į Kosmą, kitur, kaip Hesiodo myte, skundžiamasi doros dekadencija. Taip vėliau ir poetai bei istoriografai: vieni tikėjo plėtotę einant aukštyn, kiti — žemyn, blogyn. Nuo Pythagoro laikų iki Filono ir Tacito dienų laikosi mintis apie visų įvykių amžiną sukimasi ratu, apie amžiną pasikartojimą. Ši mintis vargiai suderinama su viltimi prasidėsiant tobulesnę gadynę ir tikėjimu, istoriją einant prasmingai į tikslą (Bernhart).

*

*   *

Mums rūpimu atžvilgiu susipažinę su Homero ir Hesiodo kūryba, pirm eidami žiūrėti filosofų ir istorininkų, dar dirstelsime į graikų lyrinę poeziją, sukurtą vėlesniaisias po Homero ir Hesiodo šimtmečiais (VIII—VI).

Ir graikų lyrikoj, drauge su linksmo gyvenimo tonais, aidi ir pesimistiškų garsų[58].

Antai, Simonidas iš Keoso aukščiau minėtą Homero palyginimą žmonių gyvenimo su medžių lapais vadina esant gražiausią vietą jo kūryboj.

Mimnermas, taip pat atsižvelgdamas į aną vietą, skundžiasi gyvenimo ir ypač jaunystės trumpumu, kurią jis lygina su šmėžtelėjusiu ant grindų saulės spinduliu; tuo tarpu mūsų neišvengiamai laukia dvi nelaimių galybi: senatvė ir mirtis.

O Semonidas iš Amorgo gyvenimą piešia jau ir visai juodai: Zeusas pasaulį valdo savavališkai; žmogaus gyvenimas netur prasmės. Ir iš moters meilės Semonidas nelaukia gyvenimo pagrąžinimo, bet ir jis, kaip Hesiodas, moterį laiko esant didžiausią blogybę, kokią Zeusas pasiuntė žmonėms, ir stačiokiškoj satiroj įvairius moters typus lygina su įvairiomis gyvulių rūšimis.

---

[56] Plačiau apie Hesiodą žiūr. Hésiode. Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier. Text établi et traduit par P. Mazon. Paris 1928. — U. von Wilamowitz-Moellendorff, Hesiods Erga erklärt. Berlin 1928.

[57] Apie Krono ir Titanų problemą žiūr. M. Pohlenz, Kronos und die Titanen. Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt. 1916, I, 549—594 ir U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Kronos und die Titanen. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1929, 35.

[58] Plg. A. Baumstark, Der Pessimismus in der griechischen Lyrik. Heidelberg 1898. Čia daromoji apžvalga eina pagal Nestle, Der Pessimismus etc.

Ir Theognis, ištremtas iš gimtosios Megaros ir netekęs turto, gyvenimą piešia juodomis spalvomis. Pasak jo, žmonės esą tik dievų marionetkos; tikrovėj dievai yra priežastis to gero ir pikto, kurį padaro žmonės. Apie teisingumą gyvenime nė nemanyk. Poetas net klausia Zeuso, kaip tatai suderinama su jo visagalybe ir visažinybe, jei jis lygiomis traktuoja niekšą ir teisingąjį. Tikrai padorių žmonių visame pasauly vargiai ir vieną laivą bepririnktum. Iš dieviškų galybių ant žemės tėra palikusi tik viena viltis, o visos kitos, ištikimybė ir tikėjimas, drausmė ir padorumas, pasaulį paliko ir sugrįžo į Olympą.

Maldingasis Pindaras taip pat junta gyvenimo sunkumą, mysterijų tikėjimu kreipdamas savo žvilgį į geresnį pasaulį po mirties. Dievų ir žmonių veiksmus nustato nesulaužomas dėsnis, kietas dėsnis, nulemiąs, kad stipresnis nugalės silpnesnį, nepaisant kieno bus teisė. Šį dėsnį poetas vadina „visų mirštamųjų ir nemirštamųjų valdovu“. Pindaras ne tik rezignuoja pripažindamas pasaulio eigos kietumą, betgi jis dar įsitikinęs, kad pikto pasauly yra daugiau kaip gero. „Dangaus gyventojai (= dievai) vienam gerui mums davė po du piktu“. Prie to prisideda gyvenimo trumpumas. „Žmogus yra šešelio sapnas“. *(Skias ónar ánthropos).* Todėl žmogui yra geriausia būti anksti mirties atšauktam iš gyvenimo. „Geriau nebūti gimusiam“ — aidėja įvairiais garsais įvairių autorių poezijos ir prozos raštuose, — „o gimus ko veikiausiai numirti“.

Svarbiausia čia tai, kad tas pesimizmas laikomas esąs ne žmogaus išmintis, o dieviškas apreiškimas. Pesimistiškai turi nuteikt ir mokslas apie „dievų pavydą“. Mat, dievai nepakenčia, kas kad greta jų aukštai iškiltų. Jie mielai paremia menkus žmones, bet nepakenčia iškylančių, jiems pavyduliauja ir siunčia nelaimes.

Šių pavyzdžių pakaks graikų lyrikų pesimistiškai nuotaikai pavaizduoti. Požvilgis į atskiro žmogaus gyvenimą būdina ir požvilgį į visos žmonijos istorijos eigą.

*

* *

Dabar žiūrėsime graikų filosofų mokslo. Pasaulio amžinumas — tai visos antikinės filosofijos pagrindinė dogma, kad ir apie patį pasaulio pagrindą bei jo santykius su tolesne pasaulio plėtote buvo įvairiai manyta. Ne išimtis ir Platonas, kuris „Timėjuje“ dėsto, rodytųsi, ir kitonišką mokslą apie pasaulio susiformavimą. O kadangi graikų filosofų manymu pasaulio esmei pridera kilimas ir sunykimas, vyksmas ir pasikeitimas, tai jie galvojo, kad per tam tikrus laiko tarpus įvyksta nuolatinis pasaulio atsinaujinimas, pasikartojant vis tiems patiems reiškiniams. Apie tą pasikartojimą galvota dvejopai. Vieni tvirtino, kad pasikartojimai eina tik pasaulio reiškiniuose, o paties pasaulio pagrindas palieka pastovus, tuo tarpu kiti — kad ir visas pasaulis yra įtrauktas į tų pasikartojimų ratą, ir kad, taigi, jis kartojasi iš pačių pagrindų.

Pythagoro (apie 500 m. pr. Kr.) pasekėjai, neskelbė pasaulį kylant ir sunykstant periodais; betgi, rodos, jie pirmieji skelbė, kad pastoviame pasauly vyksta visa ko pasikartojimas, taip jog vėlesnėse gadynėse pasikartoja tai, kas buvo įvykę ankstybesnėse. Apie tai mums praneša

Aristotelio mokinio Eudemo viena pastaba, kurią išlaikė neoplatonikas Simplicius (Phys. 732, 26): „Jei tikėti pythagorininkams, kad tie patys daiktai ir įvykai grįžta skaitmeniškai, tai ir aš, šią lazdelę rankoj laikydamas, su jumis kalbėsiu, o jūs priešais mane sėdėsite, ir visa kita taip pat pasikartos“. Gal būt, kad tas panašumas įvykių ant Žemės turi ryšio su dangaus kūno kostelacijų panašumu, nors to fragmente nepasakoma. O jei taip, tai čia būtų ryšio su babyloniečių galvojimu (žiūr. aukščiau) Rytietiškos galvosenos poveikis kitais atžvilgiais Pythagorui (pav. jo sielų kilnojimosi mokslui) yra neabejotinas.

Mileto fyzikų (= gamtos filosofų) filosofijos istorija dar susijusi su gamtos mokslu. Pasaulio kilimą ir sunykimą periodais jų pirmasis skelbė Anaksimandras (611—545 m. pr. Kr.). Tatai jis aiškiai išreiškė vieninteliame išlikusiame (Theofrasto išlaikytame) fragmente apie atlyginimo dėsnį už visų daiktų atsiradimą ir išnykimą. Fragmentas sako: „Iš ko daiktai kilę, į tai jie būtinai ir vėl sugrįš, nes jie kits kitam sumoka bausmę už jų nedorybę pagal laiko tvarką“. Čia išreikšta ir vedų bei orfikų mysterijose esanti mintis, pažymınti priešeningą begalybės vertinimą ir iš begalybės išeinančius baigtinius pavidalus. Baigtiniai daiktai yra kažkas neturįs jokios teisės egzistuot teisinės ir religinės pasaulio tvarkos atžvilgiu. Kas kartą yra kilęs, tas yra ne tik vertas, bet ir tiesiog nusmerktas, kad išnyktų.

Todėl Anaksimandras skelbė esant nesuskaitomą daugybę pasaulių, egzistuojančių vienu metu šalia vienas kito ir po vienas kito. Visa ko pagrindinis principas, *Apeiron'u* pavadintas, būdamas begalinis, teikia medžiagos pirmos rūšies pasaulių begalybei, o antros rūšies begalybę palaiko nesiliaujamas vyksmo rytmas. Kiekvienas pasaulis jau turi savy mirties sėklą ir nulemtas žūti. Tik Apeiron'o tatai neliečia. Kai kas dar mano, kad proceso vyksmą Anaksimandras galvojąs taip, kad sunyksta ir iškyla ne visas Kosmos, o tik jo dalis[59].

Anaksimenas (585—525 m. pr. Kr.) visus gamtos kūnus vedė iš susispaudusio oro, ir tuo būdu pasireiškia kaip nuosakiausias monistas. Ir jis skelbė, kad nuolatos atsiranda begalinė daugybė pasaulių, kuriuos jis vadino dievais. Anaksimenas patapo protėvis stoikų mokslo apie visą pasaulį valdančią „Pneumą“ [60].

Heraklitas iš Efezo (540—480 m pr. Kr.) laikomas klasikiškai formulavusiu mintį, kad pasaulis kyla ir sunyksta tam tikrais periodais. Pasaulis yra kilęs iš pirminės ugnies, ta ugnis jį vėl sunaikina; jis vėl iš jos kyla ir taip be galo. Apie tai kalba šiuodu Heraklito fragmentu: „Šios pasaulio tvarkos nesukūrė nei joks dievas, nei joks žmogus, bet jis buvo visuomet, yra ir bus amžina gyvoji ugnis, čia suliepsnojanti, čia užgęstanti“ (30 fragmentas Diels'o rinkiny). „Pakaitomis įvyksta apsikeitimas: visatos į ugnį, ugnies į visatą, kaip aukso į prekes ir prekių į auksą“ (90

[59] Plačiau apie Anaksimandrą, nei kiek žinių teikia filosofijos istorijos vadovėliai, rašo: H. Diels, Anaximander von Milet. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1923, I, 65—76. — P. Natorp, Über das Prinzip und die Kosmologie Anaximanders. Archiv für Gesch. der Philosophie B. X, 371 ss.

[60] W. Capelle, Geschichte der Philosophie I, 1 (Sammlung Göschen) Berlin, 1922, 29.

fr.). Kai kurie tyrinėtojai naujaisiais laikais (Schleiermacher, Lasalle, Burnet, Reinhardt) savaip aiškindami Heraklito šiuos posakius, neigė jį skelbus pasaulio vyksmų periodus. Bet daugiau racijos senovėj čia bus turėjęs Aristotelis su savo mokiniais, o iš naujųjų tyrinėtojų Zeller'is, Gomperz'as, Diels'as.

Pastovumas vyksmo rytme reikalauja, kad kilimo ir išnykimo pusės tiksliai atatiktų viena kitą kiekybės ir laiko atžvilgiais. Pasaulio metų ilgis = 30 X 360 = 10800 saulės metams; per šį tat laiką pasaulis susiformuoja ir žūva sudegdamas (dėl šio skaičiaus, ar jis tikrai heraklitiškas, galima ginčytis). Ugnį Heraklitas laiko esant kaip kokį pasaulio teismą bei jo nusmerkimą. Vadinasi ir Heraklitas, kaip ir Anaksimandras, į pasaulį žiūri religiniu - doroviniu požvilgiu, kuriame žymu stipraus pesimizmo. Šis filosofas per daug iš gyvenimo tikrai nesitikėjo; nes jei būtų manęs kitaip, tai nebūtų pasakęs: „Gražiausia pasaulio tvarka yra lyg kaip pakliuvus išbertą sąšlavų krūvą". Arba: „Laikas yra vaikas, kuris žaidžia šiaip ir taip dėstydamas pagalėlius: vaiko valdžia".

Heraklitas keliuose fragmentuose paliečia karą. Karas jam tėra bendrojo pasaulio proceso specialus atvejis. Pasaulio procesas vyksta kaip priešingybių kova. Todėl karas, vertingus žmones atskirdamas nuo menkaverčių, jo manymu, ne tik reguliuoja žmonių likimą; kova jam yra iš visa „visų daiktų tėvas ir valdovas". Be jos būtų neįmanoma pasaulio eiga. Gamtoj ir istorijoj karas vyksta griežtai dėsningai. „Visi žmonių įstatymai minta iš vieno dieviško". Didelė minia nedaug tereiškia; juo labiau reiškia įžymios asmenybės, kaip Bias iš Prienė's. Nes „vienas man atstoja dešimtį tūkstančių, jei jis yra visų geriausias"[61].

Ksenofanas iš Kolofono (g. apie 580—565 m. pr. Kr.), atstovaująs skersmenai priešingai pažiūrai į pasaulį nei kokiai atstovavo Heraklitas, skiriasi nuo šiojo ir savo pažiūromis į žmonijos istorijos eigą. Jis, būtent, ne pesimistas, bet optimistas, nes tiki žmonijos plėtotėj esant pažangos nuo grubios pradžios į aukštesnę kulturą bei civilizaciją. Berods, jau ir graikų mytai pasakoja apie dievybes, padėjusias žmonėms civilizuotis. Antai, be Prometėjaus, atnešusio žmonėms ugnį, Demetra ir Dionysas žmones išmokę dirbt žemę ir augint vynuoges, Atėna ir Hefaistas išmokę žmones visokių amatų.

Bet savo gadynės racionalistas Ksenofanas, kaip žinoma, kovojo su graikų liaudies religijos suantropomorfintomis dievybėmis, o taip pat ir su mytais. Tat jis atmeta dievų pagelba ir žmonėms civilizuojantis, sakydamas, kad sau naudingus aptikimus yra padarę patys žmonės. „Ne dievai pradžioj viską parodė mirštamiesiems, bet jie patys (žmonės) ieško-

[61] Literaturos apie Heraklitą yra labai gausiai įvairiomis kalbomis. Jos sąrašą duoda Ueberweg'o-Praechter'io Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums (11 Aufl. Berlin 1920, 48*—50* pusl.). Naujausiąją sumini ir H. Meyer'io Geschichte der alten Philosophie, München 1925, 22. Abiejų sąrašuose nerandu paminėta: E. Howald, Heraklit und seine antiken Beurteiler, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 1918, I, 81—92 ir G. Burckhardt, Heraklit. Seine Gestalt und sein Künden. Einführung, Übertragung, Deutung Zürich 1925. — Karo problemą Heraklito filosofijos šviesoj nagrinėjo B. Donati, Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito. Genova 1913.

dami, laikui einant, rado kas geriausia". Ksenofano Dievo sąvokoj monoteizmas dar sumišęs su panteizmu.

Parmenidas iš Elejos (gimęs apie 540 m. pr. Kr.) veda tolyn Ksenofano racionalizmą bei monizmą ir stengiasi nugalėt Heraklitą. Jūslių ir proto parodymai, jo manymu, nelygios vertės. Ką rodo jūslės, tai yra tik melas ir apgaulė; o tiesa galima ištirt tik protu. Todėl daiktų daugybė, kitimas, judėjimas tėra regimybė, rodoma blogų liudininkų — akies, ausies ir pan. Tuo tarpu protas rodo visai kitokį pasaulivaizdį; jis, būtent, pažįsta, kad buitis yra, o nebuities nėra ir negali būti. Vadinasi, ir istorijos vyksmas tėra regimybė, apgaulė.

Taigi, pirmųjų graikų filosofų gamtininkų galvosenoj istorija dar susijusi su gamtos mokslu. Pripažįstant tik neasmeninę buitį ir ieškant dėsningumo, galima rasti tik gamtos dėsnius, sukimasi ratu ir visatos vyksmuose ir atskiro žmogaus sieloj, bet čia nebus žmonijos istorijos. Istorija tikra prasme atsiras tik tuomet, kai bus priimama pasauly doroviškai veikiančio vieno Dievo ideja (Schneider). Tačiau monistinis gamtotyros laipsnis išėjo naudon ir istorijos mokslui. Ir istorijos medžiagai pradėta taikint gamtotyroj išdirbti metodai: reikalaut griežtesnio moksliškumo, skirt buitį nuo reginybės, kreipt dėmesį į esmingą branduolį ir pasikartojimus, į priežastingą dėsningumą. Gamtos mokslas atsiskiria nuo istorijos ir abu žengia priekyn. Greta Jonijos gamtininkų netrukus atsistoja ir Jonijos istorininkai.

*

* *

Kaipo pirmasis Jonijos istorininkų tenka minėti Hekatejas iš Mileto (apie 500 m. pr. Kr.). Ir jis racionalistas, kaip gamtininkai, ir jis kritikuoja poetus; vietoj pasakų reikią turėt tikrų žinių; todėl jis norįs rašyt taip, „kaip jam atrodo yra teisinga; nes helenai turi daug ir juokingų pasakojimų". Taip kritiškai nusistatęs, jis sudarė 4 knygas „Genealogijų" nuo seniausių gadynių iki savo laikų. Tai buvo lyg koks mokslinės istorijos skeletas, kuriam medžiagos davė epai ir istoriniai registrai. Žmonių generacijoms jis skiria vidutiniškai po 40 metų amžiaus, kaip kad ir žydų - krikščionių istorijos filosofijoj. Tuo būdu jis apdirbo Heraklaičių giminę ir savo paties giminę nuo emigracijos į Mažąją Aziją. Jis taip pat pagrindo ir mokslinę geografiją su etnografija savo veikalu „Kelionė aplink Žemę" *(Gés periodos)*, kurį parašė dalimi pasiremdamas savo paties kelionėmis.

Penktojo šimtmečio pradžioj graikų istorijoj įvyksta didelių įvykių, turėjusių didžiausios reikšmės ne tik tautiniam helenų augimui, bet davusių taip pat stipraus akstino ir jų filosofiniam galvojimui apie istorijos įvykius, būtent, pastūmėjusių juos ieškot istorijos vyksmų prasmės. Tas įvykis — tai graikų karai su persais. Iki 6-jo šimtmečio pabaigos mes užtinkame graikų galvojime tik atskiras istorijos filosofijos minčių atšaižas. O dabar Herodotas iš Halikarnasso (484—426 m. pr. Kr.), pirmasis didis graikų istorininkas ir „istorijos tėvas" iš visa, nesitenkina vien tik istorijos įvykius referuodamas, bet istorijos vyksme stengiasi surast prasmę.

Herodotas nepatenkintas nei Hekateju, nei kitais logografais. Jis nori netik atitaisyt visus pasakojimus iš helenų gyvenimo, bet jis iš visa nenori tokių pasakojimų rašyt; jis nori rašyt „istoriją“ t. y. „tyrinėjimą“. Taigi iš Herodoto eina ir patsai „istorijos“ terminas, ir istorijos mokslo pagrindimas. Herodoto naujos rūšies veikalas yra laimingai ir nuo pražūties išlikęs, tuo tarpu kai vadinamųjų logografų darbai yra dingę.

Herodotas nori būt „tyrinėtojas“, griežtas mokslininkas, įvairiomis kryptimis sustiprindamas Hekatejo kritišką nusistatymą. Jis nori patiekt tiesą, faktus, o ne pasakas ir pasakojimus. Todėl jis imasi aprašyt ne tolimąją, bet artimąją praeitį, būtent helenų kovas su barbarais nuo Lydžių gadynės iki 479 m. pr. Kr., vadinasi istoriją paskutinių 70 metų prieš savo gimimą. Apie šį laiką jis gali surinkt tikrų duomenų, apklausinėt savo akimis mačiusių kovų dalyvius, rinkt gyvus atsiminimus, susirast paminklus, referuot, ką iš kitų girdėjęs, patsai savo nuomonės netardamas. Vadinasi, čia turime jau ir istorijos metodo taisyklių užuomazgą. Jis nori išskirt sveikam protui neįtikimus dalykus nuo įtikimų. Jis, kad ir kaip Hekatejas, taip pat įrašo ir visokius girdėtus pasakojimus, bet tai jam yra priedas, lukštas aplink mokslinį branduolį. Vieton plikų genealogijų, metraščių, kronikų ir registrų, jis patiekia logiškai ir gyvai surištą istorinį pasakojimą, derindamas ir plėtodamas jį pagal vyriausią mintį. Herodotas junta kuriąs veikalą ir jį kaip tragišką kurinį perskaitė Olympijoj.

Aprašydamas graikų karus su persais, Herodotas aprašo žmonijos istorijos vieną laikotarpį betgi visai naujoviškai, kaip istorijos kryžkelę, kada senesnės tautos ir kulturos viešpatavimą pakeičia nauja tauta. Šis reginys įvyksta trumpu laiku, bet yra amžinas savo prasme, kadangi jis pasikartoja. Antai, tolimoj praeity pasaulį valdė egyptiečiai ir babyloniečiai su jų kulturomis. Kyro vedami persai iškilo prieš medus ir lydžius. Graikai karžygiškai atsilaiko milžiniškam priešui. Sena persų valstybė pradeda smukt, o nauja, graikų, didžiausių pavojų spaudžiama, pradeda sparčiai kilt aukštyn.

Aprašomosios istorijos kryžkelės įvykius Herodotas a i š k i n a p r i e ž a s t i m i s. Jis šio atžvilgiu tampa Homero ir Aischylio mokiniu. Šiuodu poetu jam nurodo tuodu pagrindu, kuriuodu jis ima savo aiškinimui: įvaizdžiai apie dievybės esmę ir žmogaus polinkius. Abu pagrindu Herodotas pastato šalia vienas antro ir juodu sutaiko būdamas įsitikinęs, kad žmogui pasisekimą užtikrina protas, dorovė ir šaunumas, paremiami dievybės valia ir paties žmogaus jėgomis.

D i e v y b ė valdo visą pasaulį; ji daugeriopai pasireiškia istorijos atsitiktinumais; ji yra vieninga savo esmėj, galinga, išmintinga, tikra, kad ir dažnai neaiški savo išsireiškimuose, ir nepaperkamai teisinga. Ji padeda geram, maldingam ir nusižeminusiam, išmintingam ir narsiam; ogi išpuikėliui, paikam bailiui ji neprietelinga. Gyvenimo aukštumose vaikščiojantieji žmonės ypačiai veikiai nugriūva, kai jie savo pasisekimų apakinti pasiduoda išpuikimui *(hybris)*. Artabanas šiaip kalba Kserksui (VII, 10): „Tu matai, kad dievybė savo žaibais užgauna aukštus daiktus ir nepakenčia, kad jie pūstųsi, tuo tarpu kai maži daiktai jos neerzina, Tu matai, kaip ji (dievybė) savo šoviniais taiko į aukščiausius namus ir medžius, nes

ji mėgsta sugriaut visa, kas išsiaukština. Taip ir tavo didelė kariuomenė, tokiu lėmimu gali būti sunaikinta. Jei dievybė, būdama jai nepalanki, įvarys jai baimės arba pasiųs griaustinį, tai ji negarbingai žus. Nes dievybė niekam daugiau neleidžia būti dideliam, kaip tik pati sau". Čia, taigi, turime pavyzdį to „dievybės pavydo", apie kurį jau minėjome ir pirmiau. Kserksas buvo išpuikėjęs; savo valstybės riba jis norėjo laikyt tik „Zeuso eterį" (VIII, 8), t. y. pasidaryt viso pasaulio valdovu. Todėl ir nudribo nuo savo aukštumos; maža graikų tauta, dievybės padedama, įstengė jį nugalėti (VIII, 109).

Apie dievybę žinot tiek ir tegalima, kiek aukščiau pasakyta, bet ne daugiau. Todėl reikia su pagarba laikytis tradicijos, net ir tais atvejais, kame ji atrodytų esanti tik regimybė, poezijos kūrinys, vardas ir paveikslas. Reikia su pagarba traktuot visų tautų dieviškas paslaptis, pranašavimus ir orakulius. Maldingumas yra geriausias darbas ir nėra priešingas pasaulietiškam šaunumui. Senąjį atlyginimo įstatymą ir Herodotas pripažįsta, bet jis nemėgina iš jo vesti istorijos vyksmo, jis žino tatai esant negalima. Žmogui nėra leista įžvelgt į dievybės nuosprendžių paslaptis, į likimo nulemimą, kuriam palenkta ir pati dievybė.

Žmogaus veiksnys istorijos vyksmuose taip pat reikšmingas, jei žmogus sugeba tinkamai ilgtis. Tinkamas elgimasis — elgimasis su saiku, atsižvelgiant į savo pajėgas ir jų ribas. Maldingumo ir dorovės ribose leistinas narsus žygis su mintimi pelnyt garbę ir vikrus gudrumas su mintimi turėt naudos. Žmogus, kad ir priklauso likimo ir dievų palankumo, betgi yra laisvas ir savo laimę turi savo rankose. Jo esmė visur ir kiekvienu laiku yra ta pati. Visur ir visuomet esti tokių pačių charakterių, tų pačių skirtumų; visur yra kvailų ir išmintingų , šaunių ir menkų. Charakteristikai duodama tik keletas bruožų. Typai kaip Kyras, Herodotui geriau pavyksta nucharakterizuot negu individai, kaip Themistoklis. Betgi Herodoto istorijoj patiekiamas labai gausingas įvairių istorinių figūrų paveikslas, lemtų ir nelemtų darbų pavyzdžiai.

Visų istorijos vyksmų bendras vaizdas: pasistūmėjimas priekyn, ir būtinas atsilenkimas atgal. Čia nėra nieko patvaraus, „Žmogaus laimė niekuomet nepalieka stovėt toj pačioj vitoj" (I, 5). Kur peržengiama mirštamam žmogui skirta riba, ten būtinai įvyksta jo atstūmimas atgal. Tatai, pav., rodo Kroiso (I, 32) ir Polykrato istorija (III, 139 s.s.). Ir vienas ir antras buvo pasiekę tokios didelės laimės, jog nepalanki dievybė iš jųdviejų tą laimę atėmė. Žmogus visuomet turi būt įsisąmoninęs, jog yra mirštamas padaras ir neturi norėt būti dievas.

Kad žmogaus išpuikimas dievams nepakenčiamas, su istorininku Herodotu vienodai įsitikinęs ir kiek anksčiau gyvenęs karo su persais amžininkas, kovojęs Maratono, Salamio ir Platėjos kovose, graikų dramos kūrėjas Aischylas (525—456 m. pr. Kr.), kurio tragedija „Persai" yra paremta kaip tik šiąja ideja. Jis netgi žengia žingsnį tolyn tarydamas, jog jei kartą žmogus įstojo į išpuikimo kelią, tai dievybė pati jį dar tolyn tuo keliu pastūmėja, idant jį paskui juo tikriau pražudytų. Taigi, Aischylas, o su juo ir Herodotas čia atstovauja religinei - moralinei istorijos koncepcija, kadangi tiki istorijoj pasireiškiančią dorinę pasaulio tvarką.

Tautos, iš kurių sudaryta žmonija, yra visos lygios; betgi kiekviena jų turi ir savotiškumų. Tautų darbų ir papročių įvairumai pareina nuo jų gyvenamos vietos, nuo nevienodos padangės ir žemės, nuo nevienodo skaičiaus jose šaunių žmonių. Tautų darbai — ir helenų ir barbarų — nepranyksta be atgarsio; juos ištyrinėja istorija. Bet visoj žmonijoj pirmutinę vietą turi helenai, jie yra pasaulio centre stovinti tauta, jų šalis — gražiausio metų laikų ir gėrybių kombinacijos šalis. Jie pašaukti visus pralenkti, kaipo jauniausi, visų paveldėjimą surinkti, kaipo saikingi ir išmintingi, maldingi ir šaunūs; juose žmonija turės sau atbaigimą. Narsumu, išsiprusinimu, žmoniškumu jie stovi visų prieky. Į jų atsparumą jau sudužo persų galybė. Atėnai jau atsistatė iš griuvesių ir bus dvasinis bei politinis pasaulio centras. Aplink Periklį, tą „liūtą", kuris sukurs panhelenistinę valstybę, telkiasi toki poetai, galvotojai ir menininkai, kokių jokia tauta neturėjo. Tautiško pasididžiavimo kupinas, Herodotas rašo su tautišku t i k s l u. Helenų netolimos praeities garbę jis skelbia savo dienų helenams, idant jie, atsimindami savo tėvų darbus, būtų savo darbais jų verti, idant jie žinotų, kad būti helenu — tai būti tikru žmogum. Helenas gali būti teisingas visoms tautoms, kadangi jis žino savo tautą esant aukštesnę už visas kitas. Heleno artimiausias politinis tikslas — įgyvendint Atėnų viešpatavimą Heladėj ir visoj Žemėj, kadangi iš to bus didžiausia laimė ne tik visiems helenams, bet ir visai žmonijai[62].

*

* *

Herodotas rašė savo istoriją tokiais graikų gyvenimo laikais, kurie jiems buvo patys laimingiausi. Bet netrukus atsivertė kitas lapas, atėjo nelaimių, savitarpio karo laikai, susikovus Atėnams su Sparta dėl hegemonijos graikų valstybėms. Visos Herodoto turėtos viltys sudužo. Tą ateities vilčių sudužimą pergyvena atėnietis T h u k y d i d i s (464/54—404/394 m. pr. Kr.). Jau Peloponeso karo pradžioj jis pramato tą karą turėsiant reikšmės visai žmonijos istorijai ir nusprendžia jį aprašyt. Savo veikalu „apie peloponesiečių karą su atėniečiais" jis užsirekomenduoja kaip kitoniškos, negu Herodoto, istoriografijos ir istorijos filosofijos atstovas.

Herodotas rašo netolimos praeities istoriją, kadangi jis mano tokią istoriją esant galima teisingai parašyt. Sofistų mokinys[63] Thukydidis šiuo atžvilgiu yra skeptikas. Jis įsitikinęs, kad tikrai galima žinot tik tai, ką pats matei, išgyvenai, arba ką gali kritiškai nustatyt kaip to meto gyventojas. Tat jis rašo tik savo laiko istoriją. Iš istorininko Thukydidis reikalauja sugebėt stebėt įvykius, kritiškai išmėgint žinias ir daryt tvirtai pagrįstas, objektivias išvadas. Manydamas turis visus tuos istorininkui būtinus privalumus, jis ir imasi parašyt tikrą tiesą apie tą karą, kaip apie

---

[62] Iš daugelio darbų apie Herodoto istoriografiją čia suminėsime vieną naujausiųjų: F r. F o c k e, Herodot als Historiker. Stuttgart 1927 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 1). Jo recenziją žiūr. Gnomen 1930, 578—588.

[63] W. N e s t l e, Thukydides und Sophistik. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 1914, 1, 649—685.

kokį teisingai stebėtą gamtos įvykį. Jis patsai, tų įvykių vaizduotojas menininkas, pro savo kūrinį palieka visai nematomas.

Aprašomąjį karą jis ima kaipo pavyzdį, iš kurio galima pasimokyt, koki yra žmonės, kaip jų aistrų ir proto jėgos gali pasireikšt ir siautėt valstybej ir valstybėse, kaip iš to valstybės iškyla, išauga ir sudūžta. Tuo būdu istorija virsta didele visų mokytoja: ir galvotojų, kurie žmonių gyvenime ieško veikiančių jėgų bei jų dėsnių, ir žmonių žinovų, norinčių išmokt kaip apseit su žmonėmis, ir valstybininkų ir karo vadų. Tuo būdu Thukydidis yra pirmasis sąmoningas klasikiškas pamokomosios, arba pragmatinės, istorijos atstovas. (Herodotas buvo toks pasakojamosios istorijos atstovas). Peloponeso karo istorijos medžiagą jis laiko pamokoma aukščiausiam laipsny, kadangi čia trejetą dešimčių metų kovoja aukščiausiai iškilę žmonės, pasiekę aukščiausio galybės, civilizacijos ir technikos laipsnio, kovoja dėl viešpatavimo pasauly, o kovos laukas — visas to meto civilizuotas pasaulis iki tolimųjų vakarų. Jis rašo ne tokiems skaitytojams, kurie norėtų tik praeitį pažinti, bet tokiems, kurie iš praeities norėtų pasimokyt dabarty ir ateity. Todėl malonaus pasiskaitymo, kaip Herodoto istorijoj, čia nerasi. Čia surašomos griežtos, karčios, bet žinoti naudingos žinios.

Iš dviejų priežasčių, kuriomis Herodotas aiškina istorinį vyksmą, dievybę Thukydidis visiškai išskiria. Dievais jis, berods, tiki; tiki ir kad jie visa žino ir visa gali pranešti. Bet orakuliai, jo įsitikinimu, dažnai klaidina; taip pat ir maldingas pasitikėjimas dažnai galįs būt žalingas. Religinius dalykus jis paliečia tik tais atvejais, kur jie eina kaipo psychologiniai motivai. Šiaip jis viska nori aiškint gamtinėmis priežistimis, istorijos įvykius jis aiškina ypač žmogaus prigimtimi.

Žmogus visuomet ir visur tas pats; savo prigimtimi jis aistringas, gobšus turto, godus garbės; kad ir turi protą, bet elgiasi neapgalvotai ir baimingai; todėl kenčia nerimastį ir turi nepasisekimų. Iš to kyla susiskaldymas į partijas ir kovas, o kovos dar labiau kaitina aistras ir veda prie smurto darbų. Visame pasauly kovojama už galybę. Toks yra ir Peleponeso karas. Lakedaimoniečiai bijo ir pavydi Atėnams jų augančios galybės. O atėniečiai laiko lakedaimoniečius savo priešais, norinčiais ir galinčiais užkirst kelią jų stiprėjimui. Ir prasideda begalinis savęs susinaikinimo karas. Kovoj už galybę panaudojamos visos priemonės: pinigai, ginklai, sumanumas, mokslas, menas ir net idealai. Kai Sparta skelbia siekianti „išlaisvint Heladę“, o Atėnai — padaryt galą „tyronijai“, tai šitai yra tik kaukės.

Žmogaus prigimty, berods, esti ir tokių jėgų, kurios kuria ir palaiko kultūrą, taiką, gerovę; kai kuomet jos tikrai pasireiškia. Bet aukščiausios kulturos laikotarpis štai pasibaigė karu. Taika ir gerovė stiprina viešpatavimą žiauriems skatuliams, o karas aistras paleidžia ir stiprina. Visoj žmonijos istorijoj daugiau pasireiškia aistros, o protas, kultura, tvarka vis nyksta tartum su kai kuriuo būtinumu.

Thukydidis vertina dideles asmenybes istorijoj. Žmogaus idealu jis laiko sąžiningą, ištikimą, taurų, maldingą, protingą, atsargų, saikingą, apsigalvojantį, narsų, besielgiantį pagal principus, teisingai, visumos nau-

dai, valdantį kalbingumu ir dvasia, o ne jėga (smurtu). Toki žmonės tik išimtys. Tokiam idealui yra artimi Themistoklis ir Periklis (Aristokratizmo atstovas Thukydidis, berods, šiaip nesimpatizuoja Perikliui, kaip demokratizmo reiškėjui).

Istorijos vyksmus vieningai aiškindamas iš žmogaus prigimties, o kovas aiškindamas aistromis, kurios sukyla prieš protą ir jį pavergia sau tarnaut, Thukydidis jau pasireiškia ir kaip istorijos filosofas. O filosofiškas požvilgis į istoriją verčia praplėst akiratį. Todėl ir griežtas dabarties istorininkas Thukydidis jaučiasi priverstas imtis spekulacijų apie Heladės priešistorinius laikus bei visą helenų istoriją; ir visą praeitį jis stengiasi išvest taip pat iš žmogaus prigimties.

Jau minėjome, kad Thukydids žmogaus prigimtį laiko nepasikeitusią nuo istorijos pradžios. Tą žmogaus prigimties pastovumą jis pakartodamas pabrėžia Goethės ištartąja prasme: „Žmonija žengia tolyn, bet žmogus visuomet palieka tas pats". Žmonės, Thukydidžio manymu, nuo vienas kito per daug nesiskiria. Juk tai yra gamtos dėsnis, kad pavargėliai ir menkieji pavydi turtingiems ir įžymiems arba kad stiprus valdo silpnesnį. Ir palinkimas į piktadarybes glūdi žmogaus prigimty. Todėl bausmės nieko nepadeda. Taip buvo visuomet, taip ir paliks.

Iš žmogaus prigimties pastovumo eina ir jo darbų panašumas visais istorijos laikais, arba vyksmo analogija. Kad ir istorijos dėsnių negalima nustatyti, tai betgi esti kai kurių typingų istorijos reiškinių, kurie panašiai pasikartoja panašiomis apystovomis. Karas, pav., visuomet turi savo dvejopą priežastį — viešą ir paslėptą. Negali būti kokių visiškai savotiškų, nepaprastų, niekuomet nebuvusių reiškinių. Todėl Thukydidis ir priešistorinius laikus Heladej nelaiko buvus auksinės taikos dievų gadynės laikais. Kadangi žmogus visuomet buvo neramus, kadangi maisto reikalas ir gobšumas jį stūmė kovot, tai ir priešistoriniais laikais tautos kovojo už geresnius žemės plotus ir plėšikavo sausumoj bei jūrėse. Paskui dideli vyrai, karžygiai sumanumu ir prievarta sukūrė civilizaciją bei valstybes. Savo šiokius išprotavimus Thukydidis vis paremia ir konkrečiais daviniais iš graikų istorijos. Tuo būdu vieningai iš žmogaus prigimties ir iš Graikijos geografijos, iš kovų dėl žemės ir prekybos, pagaliau iš kovų už galybę Thukydidis išaiškina visas graikų istorijos gadynes: seniausius laikus, karžygių gadynę, migracijų ir tyronų gadynę, ir pagaliau kovas su persais bei tarpusavio kovas.

Thukydidžiui paaiškėjo, kad politikos esmė yra galybė. Jis griežtai priešingas Herodotui tuo atžvilgiu, kad istorijoj nepripažįsta jokios dorovinės tvarkos. Jei neturi realios pajėgos, tai yra nesąmonė atsišaukt į savo „teisingą reikalą" ir atsidėt dievais, kad jie padės nugalėt. Teisingumas nėra kas absolutu, bet jį nustato jėgų pusiausvira. O jei to nėra, tai galingieji daro, kas jiems patinka, o silpnieji nusileidžia. Toks yra *anthropeios logos* (V, 89). Panašiai pasireiškia ir *theios logos*, kai žiūri į tikrovę: juk tai nesugriaujamas gamtos dėsnis, o taip pat ir istorijos dėsnis, kad stiprusis savo jėgą panaudoja tam, kad savo valdžion paimtų tą, kurį pajėgia įveikti. (Tai ne tik brutalaus Atėnų imperializmo charakteristika ir kritika, bet ir paties Thukydidžio pažiūra). Todėl mažas ir silpnas, jei

jis turi proto, neturi mėgint galva pramušt sieną, o turi šitą dėsnį žinot ir stipresniojo atžvilgiu būt kuklus. Tokiais principais vadovavosi ir Periklis; ir jis kiekvieną moralizuojantį pacifizmą laike utopiją.

Taip tat Thukydidis istorijos filosofas istorijos vyksmus aiškina vieningu principu — žmogaus prigimties pastovumu, gaudamas iš čia typingų reiškinių ir vyksmu analogiją. Thukydidžio veikalas parašytas prisilaikant idejos, kad visi istorijos vyksmai eina nesugriaujamu dėsningumu, kuris istorijos gyvenime galioja ne mažiau, kaip šalia žmogaus esamoj gamtoj.

Betgi, rodos, ir Thukydidis pripažįsta, kad istorijos vyksmuose pasireiškia dar ir tokių principų, kurie netelpa į racionalaus aiškinimo rėmus: ir tiksliausia, realiais jėgos santykiais paremtą suskaičiavimą gali niekais paversti koks (nelaimingas ar laimingas) atsitikimas. Vadinasi, kiekviename istorijos vyksme esti dar kai ko irracionalaus; tatai Thukydidis vadina *tyché* (atsitiktinumas, likimas, laimė, nelaimė) [64].

*

* *

Thukydidį minėjome buvus s o f i s t ų mokinį. Sofistai, tie graikų racionalistai, subjektivistai bei relativistai, pradėjo graikų minties istorijoj naują laikotarpį. Jie ir istorijos filosofijoj pareiškė tokių minčių, kurios buvo radikaliai priešingos senųjų Graikijos galvotojų mintims, kaip, antai, tokio Hesiodo. Bet pirm negu žiūrėsime sofistų, dar turime suminėti vieną filosofą iš vėlesniųjų gamtininkų, kuris, užkliudydamas istoriją, laikėsi senobinių pažiūrų

E m p e d o k l i s iš Akrago (g. 495 m. pr. Kr?), vienas įžymiausių figūrų 5-me šimtmety, pilna nesuderinamų priešingumų asmenybė — fyzikas ir mystikas, naturalistas ir supranaturalistas — neabejotinai skelbė pasaulio proceso periodinį pasikartojimą. Pasaulį formuojamos ir ardomos jėgos esančios Meilė *(Filotés)* ir nesantaika *(Neikos)*. Pagal tai, katra jų dviejų įsigali arba kai abi su viena kita kovoja dėl valdžios, cikliškame pasaulio proceso vyksme turime keturis periodus. Pirmasis yra Sferos vienybė, kuriame visi elementai sujungti meilės įsigalėjimu. Antrasis periodas būdingas nesantaikos pasirodymu ir prasidėjusiu elementų išsijungimu (išsiskyrimu). Trečiąjį periodą elementai galutinai išsiskirstę tik nesantaikai (neapykantai) įsigalėjus. Ketvirtąjį periodą meilė vėl pradeda jungt elementus ir vėl grįžtama prie Sferos.

Ir žmonijos gyvenime dabarties periodo pradžioj Empedoklis, kaip ir Hesiodas, manė buvus palaimintą gadynę. Antai, jo vienas fragmentas (128) sako: „Jie (auksinės gadynės žmonės) dar neturėjo jokio karo ir skerdynių dievo, jokio valdovo Zeuso, ar Krono, ar Poseidono, bet tik vieną

[64] Iš naujausios literatūros apie Thukydidį: F r i t z T e g e r, Thukydides. Stuttgart 1925 (betgi didelis senas klasicistas prof. E. S c h w a r t z'a s, patsai parašęs veikalą apie Thukydidį, Teger'io knygą sukritikavęs vadina ją „das inhaltlose Buch"; žiūr. Gnomon 1926, 65—82 p.). Kritikos palankiau priimtas W. S c h a e d e w a l d t'o veikalas: Die Geschichtsschreibung des Thukydides. Ein Versuch. Berlin 1929 (rec. Gnomon 1930, 76—100 p.). Daugiau naujesnių darbų apie Thukydidį žiūr. Jahresberichte über die Fortschritte der klass. Altertumswisseschaft. Bd. 225, 1930.

valdovę — meilę“ [65]. O jei pasaulio procesas kartojasi, tai išeina, kad ir ši laiminga gadynė pasikartoja.

S o f i s t ų istorijos bei kulturos filosofija skersmenai priešinga. Žmonijos pradžioj, pasak juos, viešpatavo ne laimingi laikai, kurie paskiau pablogėjo, bet, atvirkščiai, žmonija pradžioj buvo visai laukinė ir gyvuliška, o paskui pakilo į doresnį gyvenimą. Toną šiokiam manymui pirmasis, rodos, buvo davęs sofistas P r o t a g o r a s savo raštu „Apie pirminę būklę“ *(Perí tés en arché katastaseos)*, kurio svarbiausios mintys yra išlikusios Platono tuo vardu dialoge. Paskui šiokią mintį palaikė ir kiti sofistai, kaip, antai, Kritijas, Euripidis, Moschionas ir Demokritas. Šiokia pažiūra reiškiama ir orfiku poezijoj.

Sofistai, taigi, tikėjc kulturos gyvenime esant pažangos. Tą pažangą jie vaizdavosi einant ne dievų pagalba, bet žmonėse esamomis jėgomis. Žmogaus dvasios kūriniai yra religija, kalba ir valstybė. Valstybė gali laikytis tik pripažįstant dorovę ir teisę. Teisės ir dorovės formos, *nómai*, gali būt labai įvairios: nė viena jų nėra absoluti; taip pat nėra ir tokios instancijos, galinčios nuspręst, kuri jų būtų geriausia ar teisinga, bet kiekviena tauta turi savo dorovės papročius bei dėsnius ir visuomet juos laiko geriausius. Pažangos vyriausias variklis — vargas arba reikalas *(chria)*. Jis vis ragina daryti naujus aptikimus *(heuremata)*, kuriais pagerinami išviršiniai gyvenimo santykiai. *Téchnai* įgalina daryt racionalinę pažangą. Aptikimų autoriais laikomi arba pavieniai žmonės, kurie statomi dievų vietoj (kaip Palamedas vietoj Prometejaus) arba kai kurie miestai ir tautos. Į Demetrą ir Dionysą net mėginama žiūrėti kaip į sudievintus žemės darbo, vynuogių auginimo ir kitų *technų aptikėjus*.

Sofistų ypačiai uoliai galvota apie valstybę. Geresne valstybe laikyta tokia, kurios įtaisymai daugiau atatinka gamtą *(fysis)*. Galvota apie ide alią valstybę, kuri labiau atatiktų gimtosios teisės reikalavimus negu istorijos valstybės. Apie gimtąją teisę vienodos nuomonės neturėta[66]. Taip pat ir apie valstybės kilimą. Pasak vienų, valstybes sukūrė despotai kaip Darijus ir Kserksas, pasinaudodami jėgos priemonėmis ir nesivaržydami nei dora nei teise. Paskui tos stiprios asmenybės turėdavo pasitraukt, nes jas nugalėdavo menkos vertės žmogystos, atimdavo iš jų valdžią ir leisdavo įstatymus savo naudai. Taip būdavo iki vėl iškildavo stiprus vyras ir įsigalėdavo. — Kiti nuomones apie viršžmogius laikydavo tik fikcijomis. Jie sakydavo, kad tarp *fysis* ir *nómos* nėsą jokio priešingumo, ir kad antrasis yra būtinas ir tikslus pirmojo padarinys.

Valstybės kilimą vieni vaizdavosi kaip nesavavalį, kiti — manė ją kilus sąmoningu ir planingu būdu. Skirtumus tarp luomų tautoj, ir netgi tarp

---

[65] H. D i e l s, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. 3 Aufl. I, Berlin 1912, 271.

[66] Plačiau apie tai žiūr. V. E h r e n b e r g. Anfänge des griechischen Naturrechts. Archiv für die Geschichte der Philosophie 35 (N. F. 28) B. 1923, 119—143. — W. N e s t l e, Griechische Naturrechtstheorien. Das humanistische Gymnasium 1926, 146—162. — Tas pats, Politik und Moral im Altertum. Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1918, I, 225—244. — Tas pats, Die Vorsokratiker. Jena ³1929. Taip pat to paties autoriaus Platono „Protagoro“ ir „Gorgijo“ komentuoti išleidimai Teubnerio firmos Leipzige.

helenų ir barbarų, vieni laikė nenaturalų ir neteisėtą reiškinį, kiti buvo vadinamos „organinės valstybės idejos" šalininkai, pagal kurią, kiekviena liaudies dalis ir kiekvienas atskiras asmuo turi atatinkamą vietą ir teisę pagal savo sugebėjimus. — Buvo paliečiami ir didžiųjų asmenybių santykiai su minia. Šiokius klausimus kėlė aikštėn jau tie geri ir blogi patyrimai, kokių graikų miestai buvo turėję su tyronais. Buvo sprendžiama problema: ar Themistoklis iškėlė Atėnus, ar atvirkčiai? Klausimas buvo išspręstas Themistoklio naudai. Didelių asmenybių reikšmė istorijoj dar pagrindingiau buvo nagrinėjama 4-me šimtmety.

*
* *

Ksenofontas iš Atėnų (430—355 m. pr. Kr.), kaip istoriografas yra Thukydidžio mokinys, o filosofijoj — Sokrato mokinys. Savo veikalu „Hellenica" jis toliau tęsė Thukydidžio darbą, aprašydamas savo laikų istoriją. Betgi istoriografijoj jo reikšmė menkesnė kaip jo mokytojo. Jis veikiai pradeda filosofuot specialiais istorijos klausimais. Jis yra parašęs vertingų atsiminimų (Anabasis, Memorabilijos) ir naudojęs istorijos medžiagą kitiems moksliniams tikslams. Iš Kyro biografijos jo rankose pasidarė auklėjimo vadovėlis. Ir karo mokslo bei valstybės gerinimo vadovėliams jis naudojo istorijos midžiagą. Asmenybių reikšmę istorijoj jis, kaip sokratininkas, vertina beveik tik žiūrėdamas etinių asmens savybių. Tatai matyt iš jaunesniojo Kyro charakteristikos ir kitų atvejų. Iki tikrai politinio ir istorinio galvojimo bei asmenybės vertinimo iš šios pusės Ksenofontas nepakilo. Šiuo atžvilgiu kitoks yra Atėnų retorikas, sofisto Gorgijo mokinys.

Isokratas (436—338 m. pr. Kr.). Didelių istorinių asmenybių reikšmė jam visai aiški. Jo „Eugoras" pradeda biografijos istoriją. Makedonijos Pilypą jis laiko tokiu vyru, kuriam skirta didelė politinė ir istorinė misija. Pilypui pasiųstame rašte jis taip kalba (5, 150): „Manau, kad Tau nėra nežinoma, kuriuo būdu dievai valdo žmonių santykius. Jie nėra tiesioginė priežastis laimės ar nelaimės, kuri žmones ištinka; bet jie atskiriems žmonėms įkvepia tokias mintis, kad abu dalyku mums tenka per mus pačius. Taip dabar jie man davė žodį (pavedė dirbt žodžiais), o Tau jie paveda darbą". Čia nedvejojamai aiškiai išreikšta, kad atskiros įžymios asmenybės kiekviena savo ypatingais sugebėjimais turi atlikti sau skirtą uždavinį, tarnaudama pasaulį valdančiai dievybei, kurios yra kaip ir inspiruojama ir pastatyta ton vieton, kurioj ji stovi. — Šiąja mintimi, taigi, Isokratas nueina toliau, nei kiek siekė sofistų kulturos filosofija, kurią šiaip ir jis palaiko, tiktai ypač stipriai pabrėždamas didelę reikšmę, kurią turėjo aptikimas kalbos, kaipo specifiškos priemonės žmonėms vienam su kitu susiprasti[67].

Isokratas savo mokinių tarpe turėjo ir dvejetą įžymių istorininkų: Eforą ir Theopompą. Eforas parašė veikalą apie kalbos suradimo teoriją, o Theopompas perdėtai garbavojo Makedonijos Pilypą, kaip didžiausią tos gadynės politiką. Jo vardu pavadintame istorijos veikale

[67] Plačiau apie Isokratą mums rūpimu atžvilgiu žiūr. J. Kessler, Isokrates und die panhellenische Idee. Paderbon 1910 (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums IV, 2).

jis Pilypą kėlė kaip būsimąjį visos Europos valdovą ir visus įvykius grupavo aplink jo asmenį. To veikalo 8-oj knygoj Theopompas įterpė fantastišką idylę, atvaizduodamas laimingą, idealią žmonių būklę („Meropis"). Eforas, berods, skytus atvaizdavo kaip nuo visokio neteisingumo laisvą, turtų bendrumu gyvenančią laimingą gamtos tautą. Taigi, gamtos gyvenimu gyvenančių tautų idealizavimas, kurio žymių randame jau Hemero ir Herodoto raštuose, buvo ir kai kurių sofistų, kaip, antai, Antifono, iš naujo palaikytas, o paskiau stipriai paremtas Platono.

P l a t o n a s (427—347 m. pr. Kr.) istorijos vyksmų neėmė savo filosofijos objektu, kad ir pavyzdžių savo etikai ieškojo istorijoj. Platonas kreipė savo žvilgį į amžinuosius ir patvariuosius principus, todėl istorija su savo nykstamais reiškiniais šiuo atžvilgiu jam nieko nedavė. Jo visa valstybės filosofija yra kilusi iš nepasitenkinimo istorijoj susidariusiais santykiais, kuriuos jis laikė išsigimimo pažymiais.

Statydamas savo idealią valstybę, jis tik nedaug ką gali pasiimt iš graikų istorijos. Jis savo teoriją grindžia psychologiniais motivais, kadangi jo tikslas dorovinis: auklėt piliečių dorą sub specie aeternitatis. Jo sukonstruota valstybė turi tikti ne tik vienai kuriai tautai, bet ir visai žmonijai. Valstybę Platonas veda iš žmogaus prigimties kilusią naturaliu keliu, be prievartos, nes žmogus tik draugėj su kitais sau lygiais gali pasigaminti, kas jam būtina. Technikiniai išradimai kėlė žmogaus civilizaciją. Betgi civilizacija turi būt tik pagrindas kulturai, išauklėjant piliečių bendruomenę dvasiniam - doroviniam gyvenimui.

Savo ankstybesniame amžy istorijos filosofinių minčių Platonas pareiškia būdindamas ir kritikuodamas istorijoj susidariusias konstitucijas bei jų pagamintus joms atatinkamus žmonių typus („Valstybės" 8-oji knyga). Filosofiška yra jo mintis suponuojant dėsningumą, pagal kurį kiekviena tų konstitucijų išsigema ir su būtinumu išgamina kitokią artimiausią formą: iš timokratijos gema oligarchija, iš šios demokratija, o iš šios tyronija. Kiekviena jų žūva nuo savo specifiškų ydų, perviršindamos tuos principus, kuriais jos remiasi: timokratija gauna galą nuo garbėtroškos, oligarchija — nuo pinigų godumo, demokratija — nuo nedrausmingumo, kai laisvė ir lygybė išsigema.

Platono senatvės raštuose, ypač „Timėjuj" ir „Įstatymuose", randame gausiai istorijos filosofijos minčių, ir jau gerokai pakitėjusių. Čia jis eina mytografų keliais. Ir Platonas, kaip Hesiodas, dėsto žmonijos dekadencijos teoriją. „Įstatymų" 3-oj knygoj jis pasakoja apie laimingą žmonijos pirminę gadynę, kuomet dar nebūta jokios nuosavybės ir neteisingumo. Žmonija gyvenusi patriarchališkai, kaip Homero kyklopai. Tai buvo Krono gadynė. Po jos einančioj Zeuso (herojų) gadynėj prasidėjo bedievėjimas, o dar vėliau — žmonių valdymo gadynėj — visiškas sugedimas. Nelaimės prasidėjo įkūrus miestus ir įvedus privatinę nuosavybę. Blogybes galima pašalint, vieton istorijoj susiformavusių valstybių tik pastačius protu sukurtą valstybę, kurios uždavinys kiek galima vėl prisiartint prie auksinės gadynės savo įtaisymų atžvilgiu. Kad pateisintų savo siūlomas naujovybes, kaip, antai, kad sulygintų vyrus su moterimis, Platonas netgi kartkartėmis nurodo į barbariškas gamtos tautas, kaip Sauromatai. Ir mytas apie

Atlantidę nebaigtame daloge „Kritijas" turi tikslo parodyt, kaip nukrypimas nuo turtų bendrumo ir siekimas asmens turtų pražudo tautas ir valstybes[68]. Atskirų tautų ir valstybių, kaip, antai, persų, atėniečių, ir spartiečių istorijos pasvarstymas sustiprina Platonui įsitikinimą, kad geriausių darbų jie nudirbo savo plėtotės pradžioje, kuomet ir jų santvarka buvo geriausia; o paskui pamažu ėjo išsigimimas. Kiekvienos valstybės konstitucija esanti atatinkamo žmonių charakterio pasireiškimas. Geriausia esanti tokia konstitucija, kurioj sukombinuotos trys pagrindinės formos.

Savotiškas dalykas Platono istorijos filosofijoj yra jo katastrofų teorija, išdėstyta „Timėjuj". Pasak jo, tam tikrais laiko tarpais čia vienoj, čia kitoj Žemės vietoj įvyksta vandens ar ugnies katastrofos, sunaikinančios visus ar dalį gyventojų. Kad lygumose, kur išauga aukštesnė civilizacija, kartas nuo karto įvyksta gamtos katastrofos ir visa sunaikina, tatai, berods, skelbė ir Thukydidis. Betgi Platono katastrofų teorija veikiau bus gimininga su senomis žmonijos tradicijomis apie tvaną, arba su graikų padavimais apie Foronėjų, Niobę, Daukalioną ir Pyrrhą arba Faetoną.

Po katastrofos gyvenimas prasideda iš nauja; pradžioj žmonės gyvena taikoj; pačių žmonių nedaug, jie gyvena be metalų, todėl nekariauja ir nepirkliauja; valdo juos valdovai patriarchaliniu būdu. Paskui mažos grupės susideda draugėn, susijungia bendru darbu ir sutartimis, atsiranda įstatymų davėjai, išauga aristokratų ar tyronų valdomos valstybės. Civilizuotas gyvenimas vėl nusikelia į lygumas, įkuriami miestai, išnaikinimas užmirštamas. Graikijoj tokios katastrofos buvo jau įvykusios keletą kartų. Istorijos ciklius nuo idealios valstybės pradžioj — per timokratiją, oligarchiją ir demokratiją — iki tyronijos, Platono psychologišku pagrindimu, įvyksta per kiekvienus 9 ar 10 tūkstančių metų.

Kieno pažiūrų paveiktas Platonas sukostruavo šią toeriją, nevisai aišku. Gal būt šią mintį jam pakišo bendrieji plačiai paplitę mytologemai apie pasaulio žuvimą ir jo atsinaujinimą, kurių atgarsį jutome jau ir Heraklito filosofijoj. Skirtumas čia tik tas, kad anuose įvaizdžiuose sunaikinamas ir atnaujinamas visas pasaulis arba visa Žemė, o Platono katastrofos ištinka tik kai kuriuos aprėžtus Žemės paviršiaus plotus. (Katastrofų mokslas Platono Akademijon, rodos, bus įėjęs paskutiniame Platono gyvenimo dešimtmetį, įvestas, gal būt, Eudokso).

Taigi, ir Platono koncepcijoj viso pasaulio ir žmonijos istorija eina ratu ir pagal analogiją su žmogaus siela. Kaip siela, kilusi tyrų idejų pasauly, nupuola, esti ištremiama į šį žemės pasaulį, čia sunyksta, kenčia ir esti atperkama, taip yra ir pasauliui, ir žmonijai ir atskirai valstybei. Ir patys dievai yra šin ratan įsukti. Berods, kai kas pav., Ritter'is, linkę manyt, kad žmonijos istorijos tikslą Platonas laikęs gyvenimą patvarios taikos valstybėj[69].

---

[68] Apie Atlantidę lietuvių kalba tuo tarpu vienintelis vis dar tėra M. Račkausko straipsnis „Kosmo" 1926 m. 163—180 pusl.; žiūr. taip pat „Kosmos" 1927 m. 128 pusl.

[69] C. Ritter, Platon II, 625 pasiremiant „Valstybės" 424 A ir 473 D vietomis.

Platono filosofijoj tiek yra dvasinio lobio, jog jis tik 2000 metų praėjus galėjo būt suprastas, įvertintas ir išplėtotas, vis naujai pasirodančiose monografijose apie šį antikinio pasaulio dvasios milžiną idealistą[70].

* * *

A r i s t o t e l i s (384—322 m. pr. Kr.), įžymiausias Platono mokinys, yra „istoriškos dvasios filosofas“ (Meier). Jis istorijos judėjimą ima kaip nuolatos einančią plėtotę (evoluciją). Jos pradžia turinti ypatingos vertės. Aristoteliui, kaip istorininkui yra būdinga, kad jis vertina genetinį požvilgį. „Kas žiūri į daiktus, kaip jie nuo pradžių išauga, tas juos pamatys gražiausiai“. — sako jis. Aristotelis turi kritiškai tvarkantį, pažangą pastebintį žvilgsnį praeities ir dabarties laikų galvojimui. Jis įsitikinęs, kad svarbiausios tiesos jau rastos, bet pigiu būdu esti užmirštamos ir lieka nesunaudotos, taip, jog jas vis tenka surast iš naujo. Todėl jis visuomet, prieš pradėdamas bet kokį mokslą dėstyt sistemiškai, tyrinėdavo jo istoriją. Aristotelis plačiai, uoliai ir rūpestingai rankiojo savo pirmatakų pažiūras bei žinias iš filosofijos, valstybių, poetikos ir retorikos istorijos. Beveik kiekvieną klausimą spręsdamas, jis žiūri tos problemos istorijos. Negali istoriniu atžvilgiu būt objektivesnis ir turinį trumpiau išreikšti, kaip Aristotelis tai daro (Meier). Šis medžiagos rankiojimas ir istoriškas jo griežtumas bei tikslumas turėjo didžiausios reikšmės graikų filosofijos istorijai. A-io filosofijos sistemoj tuo būdu turime pirmąją filosofijos istoriją. Iš jo konstitucijų rinkinio turime Atėnų konstitucijos istoriją. Mokytojo pėdomis eidami Aristotelio mokiniai paliko mums ir kitų mokslų bei kultūrinio gyvenimo istoriją (Theofrastas — fizikos, Eudemas — matematikos ir astronomijos, Menonas — medicinos, Kallistenis — pythinių žaidimų, Dikaiarchas papročių).

O betgi Aristotelio genetinis požvilgis ir jo praktikinis domėjimasis praeities nuomonėmis dar nieko neprisidėjo istorijos filosofijai plėtot. Jis nepriėjo istorijos vertint kaip istorijos, būtent, jos reiškinius suprast kaip vadovaujamus išvidinio proto ir turinčius prasmės. Grįsdamas politiką filosofija, skelbdamas žmogų esant socialinį gyvį, valstybės idėją buvus pirmesnę negu kilę konkrečios valstybės, su būtinumu išaugusios iš naminių ir šeimyninių bendruomenių, Aristotelis ne kiek toliau nueina už sofistiką, prie kurios, matyt, jis sąmoningai derinosi. Ypač nuostabu, kad nė Aristotelio auklėtinio Aleksandro Makedoniečio žygis sukurt pasaulio valstybę sujungiant Vakarus su Rytais jam nepakišo jokių istorijos filosofijos minčių. Jis tik pasinaudojo Platono katastrofų teorija, pritaikė ją religijos ir filosofijos istorijai, parėmė jąja savo mokslą apie tam tikrais protarpiais įvykstantį tų pačių tiesų pasikartojimą, savo mokslo apie sferų judintojus pirmąsias užuomazgas tarydamas radęs dievų mytuose.

Tačiau pagrindas, ant kurio Aristotelis statė savo neoriginalias pažiūras į pasaulio žmonijos ir kulturos istorijos filosofiją — tas pagrindas

---

[70] Literatūros sąrašus žiūr. U e b e rw e g'o Grundriss der Gesch. d. Phil. des Altertums 11 Aufl. 1920, 76*—118* pusl. Naujesnius pridėjo H. M e y e r Geschichte der alten Philosophie 1925. Iš naujausių: F r. G e y e r Griechische Staatstheorien. Platon und Aristoteles. Zusammengestellt, München 1926; K. R e i n h a r d t, Platons Mythen, Bonn 1927.

yra saviškas, originalus. Su tuo pagrindu tat pirmiausia ir susipažinkime.

Ir pasak Aristotelio, gamtoj bei kulturos istorijoj eina amžinas pasikartojimas. Gamtoj tatai vyksta nuolat atsinaujinant gyvulių bei augalų rūšims ir gentims. Visos gyvosios esybės sudėtos iš medžiagos ir formos. Forma, esanti tas pat, kas ir veikiamoji bei tikslo priežastis, ne tik pradeda tapsmo (pasidarymo) procesą, bet ji tartum pridaboja ir atskiras vyksmo stadijas, o plėtotės gale pasireiškia aikštėn kaip tikslas, kuriam realizuoti vyko visas procesas. Synonymijos dėsnis, t. y., kad plėtotės proceso pradžia ir pabaiga atvaizduoja panašią esminę formą, yra vienas pačių pagrindinių Aristotelio gamtos filosofijoj. Atskiras žmogus šiandien yra, o po trumpo laiko jo jau nebėr; bet žmogus apskritai vis nuolat sugrįžta; generacijų eilėj vis atsinaujina žmogaus esmės forma. Juk gi visos gyvosios esybės siekia, kad po savo mirties paliktų į save panašią esybę, idant joms būtų leista dalyvaut amžinybėj jei ne savo skaičium, tai bent savo rūšimi.

Analogiškai su vyksmu gamtoj Aristotelis vaizdavosi ir kultūros eigą. Pasaulis yra amžinas. Kaip tat atsitinka, kad istorinę plėtotę mes galime atgal atsekt tik trumpą laiką? Šiam klausimui atsakyti Aristotelis ir pasinaudoja jau mums pažįstama Platono katastrofų teorija. Žemę kartas nuo karto ištinkančios didelės katastrofos (potvyniai, gaisrai ir pan.), nuo kurių žūvanti didesnioji žmonijos ir jų turėtos kulturos bei civilizacijos dalis. Likusiems žmonėms tenka vėl pradėt gyvent nuo pradžių ir iš primitivumo pamaži kilt aukštyn. Tuo būdu jau yra įvykę daug katastrofų, kilę ir žuvę daug valstybių ir visokios gyvijos rūšių. Bet kaip mes žinome tik apie vienų vieną potvynį — kad ir jų buvo nesuskaitoma daugybė — taip mes žinome tik ir apie mūsų kulturos periodo plėtotę, kad ir jų Žemėj jau būta daugybės. Šitaip galvoja ne tik Aristotelis, bet ir paskesnių laikų antikinio pasaulio galvotojai.

Prie šio galvojimo Aristotelis jungia kitą, būtent, kad įvairios mokslo nuomonės, politiniai, moksliniai, meniniai ir kitoki laimėjimai jau yra ir pirmiau buvę, kad taigi kiekviename naujame kulturos periode vyksta lygūs arba bent panašūs procesai, kaip ir senesniuose perioduose. Kuo Aristotelis remia šiokią savo nuomonę? Ji nėra savaime suprantama. Nes, imant iš savęs, kulturos plėtotė juk kiekvieną kartą galėtų įgaut vis kitokį pavidalą. O Aristotelio manymu tatai negalima.

Mat, Aristotelio manymu, kiekvienas plėtotės procesas, taigi ir istorijos, yra entelechijos pasireiškimas. Kiekvienas plėtotės procesas yra įspielčiuotas tarp dviejų galinių punktų, būtent, tarp sėklos ir tarp gaminio (produkto), kuriame pasireiškia sėkloj uždaryta atatinkamo daikto pilnoji buitis. Kai daiktas yra pasiekęs savo esminę formą, tai procesas naturaliu būdu yra pasibaigęs. Antai, Aristotelis sako apie tragediją, kad ji po daugelio pasikeitimų sustojo, kai buvo išplėtota jos prigimtis = esmė.

Kaip čia, taip ir visose kitose srityse. Ir kiekvienas kulturos pabūklas turi savišką formą, savo ypatingą esmę. Kai kultura (ir civilizacija, žinoma) yra perėjusi visas stadijas ir priėjusi iki savo esmės ir tą esmę yra pilnai išplėtojusi (išskleidusi), tuomet jau yra pasiekta, ko buvo siekiama, ir kulturos augimo procesas yra baigtas. Aristotelis bauginasi begalybės. Jis nepripažįsta (pasak Meyer'io, „nekenčia") ne tik regressus in infinitum

(atgaleigos be galo) bet ir progressus in infinitum (pirmyneigos be galo). Ne pažanga be galo jam yra pats vertingiausias dalykas, bet plėtojantis, augant pasiekt savo *ousiá, fysis, eidos,* t. y. savo esmę, prigimtį, esminę formą. Šioks supratimas turi savo šaknis aristoteliško tapsmo (plėtotės, evolucijos) sąvokoj. Šiaip suprasti kulturos plėtotę jį stūmė jo jausmas vertint saiką ir apribojimą. Jei kulturos plėtojimosi nesunaikintų gamtos katastrofos ir jei ji nebūtų grąžinama atgal į primitivumo būklę, tai kulturos procesas būtų senai pasibaigęs ir stovėtų stagnacijoj. Ir jo paties gyvenamąjį kulturos periodą jis laikė stovint arti pabaigos, reikšdamas vilties, kad jo darbai bus užkaišioję kai kuriuos trūkumus.

Visą istoriją laikydamas periodišką pasikartojimą panašių kulturos proceso reiškinių, jis būtų galėjęs turėt pagrindą žmonijos istorijos morfologijai konstatuot. Bet jį domino tik ta kulturos fazė, kuriai jis pats priderėjo, kurią jis gerai pažinojo, kurios atskirų apraiškų įvairumą buvo galima atsekt nuo pačių jos pradžių iki pačių aukštumų. O kadangi, jo supratimu, šioj plėtotės linijoj dominuoja ne tai, kas visuotina, o tai, kas atskira, tai moksle istorija nedalyvauja. Nes, mat, Aristotelis, kaip ir Platonas, palaikė tą pažiūrą, kad mokslo, žinojimo objektas turi būt visuotinas ir amžinas, nekintamas ir patvarus. O toks objektas jam buvo esminė forma. Aristotelis tą esminę formą kad ir nenukėlė į transcendentinį pasaulį, kaip Platonas savo idejas, tai jųdviejų lygumas turinio atžvilgiu nebuvo paliestas, ir tuo būdu galėjo atatikt tikrojo pažinimo reikalavimus.

Taigi, Aristotelis savo įsivaizdintą, baigtinį pasaulį laikė esant mažiau komplikuotą, negu koks jis iš tikrųjų yra. Aristoteliui taip pat buvo svetima mintis, kad kulturinga žmonija pridera draugėn, kad todėl, graikams išmirus, ateis kitos tautos, kurios kulturos darbą dirbs tolyn. Ir vis dėlto nei tai nujausdamas, nei to geisdamas jis patapo būsimų amžių mokytoju. Kadangi nei Platonas, nei Aristotelis žmonijos ir jos istorijos nesuvokė kaip vieneto, tai jų raštuose nerandame istorijos prasmės nuvokimo, ir todėl juose neturime istorijos filosofijos siauresne prasme. Betgi iš platonizmo ir aristotelizmo eina per tūkstančius metų patvėręs klasikiškai išreikštas teleologiškas pasaulio aiškinimas, kuris daiktų esmės santvarką ir pasaulio vyksmą stengiasi suprast besivaduodamas tikslo mintimi; iš ten eina pažiūra, kad buities pasauly pasireiškia dieviškos idejos, iš ten atskyrimas dvasios nuo gamtos, iš ten pažinimas, kad gyvenimo prasmė yra dvasios atbaigimas ir įsiviešpatavimas[71].

---

[71] Apie Aristotelį kaip istorininką vienas naujausių darbų yra M. Meier'io straipsnis „Aristoteles als Historiker" rinkiny „Philosophia perennis" (Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag. Regensburg 1930, I, 39—54). Betgi čia kalbama apie Aristotelį tik kaip apie istorinės medžiagos rankiotoją ir sudirbėją, o ne kaip apie istorijos filosofą. Ir Nestle, ir Schneider'is, ir Bernhart'as ne ką daug turi šiuo atžvilgiu apie Aristotelį pasakyt. Tik H. Meyer'is savoj „Senovės filosofijos istorijoj" ir dar daugiau savo straipsny „Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge" (Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantischen Literatur Festgabe Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag. Bonn 1922, 359—380) ilgiau stabtelėję prie Aristotelio ir mums rūpimuoju atžvilgiu. Jo mintimis tat čia daugiausia pasinaudojome. Paskutinė išvada imta iš Sawicki'o straipsnio „Die Geschichtsphilosophie als Philosophia perennis" sakytame rinkiny „Philosophia perennis" I, 519.

* * *

Helenizmo gadynėj graikų akiratis prasiplėtė. Prieš Aleksandro žygį į Rytus, graikai skyrė žmoniją į dvi dali: į viešpatauti pašauktą mažumą — helenus, ir tarnauti skirtą „barbarų" masę. Šią pažiūrą dar klasiškiškai formulavo Euripidis, į ją atsišaukė Aristotelis, ją remdamas klimato poveikiais (žiemių tautos turi narsą be meno, rytiečiai — meną be narsos, helenai ir narsą ir meną). Berods, jau sofistai buvo šią pažiūrą kiek tiek pralaužę. Antai, viename nesenai aptiktame fragmente sofistas Antifonas sako: „Prigimtimi mes visi, helenai ir barbarai, esame lygūs visais atžvilgiais"; šitai jis paremia visų žmonių kūno organizacijos lygybe. Ir Gorgijo mokinys Alkidamas pareiškia: „Dievas visus žmones leido laisvus; gamta nieką nepadarė vergą". Ir Platoną gauni justi savo viduj nesutikus su mintimi apie barbarų inferiorumą. Sokrato mokykloj ypač kynikai su savo individualistiniu gyvenimo idealu skynė kelią kosmopolitizmui. Diogenas ir Kratis viešai save tokiais laikė.

Bet tik po to, kai Makedonijos Pilypas sunaikino helenų polį, o Aleksandras nukariavo Rytus, kalbamos idėjos galėjo gauti atramo pačioj tikrovėj. Dabar visas graikams žinomas geografinis žemės plotas buvo pradėtas laikyt vienetu *(oikoumenė)*; ir taip pat jos gyvenanti žmonija, nežiūrint tautų įvairumo, buvo imta laikyt prideranti draugėn[72].

Ypač stoikų filosofija stipriai šiokią mintį parėmė. Mat, stoikų idealas buvo vieninga iš visos žmonijos sudaryta valstybė. Šiokia mintis tat rėmė ir vieningos žmonijos istorijos mintį. Taip pat stoikų mokslas apie apvaizdą *(prónioa)* siūlė mintį istorijos eigą traktuot vieningai. Diodoro iš Sicilijos (apie 80—20 m. pr. Kr.) „Istorinės Bibliotekos" įvade randame sąvoką organizmo, kuris pirmiau buvo pritaikytas atskirai valstybei, paskui stoikų pritaikytas žmonijos valstybei, o dabar — žmonijos istorijai, kuri apvaizdos planu visoj pasaulio tvarkoj eina būtinais, tautų ir jų vadų prigimty esančiais dėsniais, ir, rodos, eina amžinuoju ratu. Šioj žmonijos istorijos eigoj ir didžiosios asmenybės turi sau skirtą vietą bei uždavinius. Antai, Aleksandras Didysis vėlesnėms kartoms atrodo buvęs toks žmogus, kuris turėjo istorinę misiją įgyvendint stoikų pasaulinę valstybę. Tokį jį atvaizduoja Plutarchas (40—120 m. po Kr.). Aleksandro asmens vertinimas jam sukelia mintį, kad istoriją daro didieji žmonės. Toki yra buvę ir Solonas, ir Miltiadis, ir Aristidis, ir Periklis, ir Brasidas, kurie savuoju šaunumu *(aretē)* nugalėjo ir jiems besipriešinantį likimą *(tychē)*. Visai suprantama, kad nuo šio istorijos herojų kulto buvo netrukus prieita apoteozuot helenizmo valdovus, o vėliau Romos imperatorius, kurie buvo garbinami kaip „dievai"*(theoi)* ir gelbėtojai *(soteres)*[73].

Plutarcho atstovaujamos pažiūros prieš tai buvo reiškiamos helenizmo filosofijoj. Jau Aristotelio mokinys Dikaiarchas iš Messanos reiškia nuomonę, kad filosofijos uždavinys yra ne tik teorija, bet ir praktiškas veikimas. Savo nuomonei paremti jis nurodo į praeities filosofus. Savo rašte „Tripolitikos" jis vėl paima Platono (Įstatymuose) išreikštą mintį

[72] J. Kârst, Die antike Idee der Oikumene, 1903.

[73] Plg. O. Weinreich, Antikes Gottmenschentum. Neue Jahrb. f. Wissenschaft und Jugendbildung 1926. 645 ss.

apie trijų pagrindinių valstybės formų sujungimą į organinį vienetą. Pagaliau, savo veikale *„Bios Hellados“* jis išdėstė kulturos plėtojimosi teoriją. Kulturos plėtojimasis eina trimis laipsniais. Pirmasis yra tas seniausis laipsnis, kuriame dar nėra kulturos; todėl jame nėra ir blogio, kurį gamina kultura; čia yra tikrasis branduolys padavimų apie auksinę gadynę. Antrajame laipsny jau gyvenama bastūnų ir medžioklių gyvenimu; čia prasideda nuosavybė, o su jąja ir karas. Trečiajame laipsny — dirbama žemė ir gyvenama sėsliu gyvenimu; kultura dar pakyla aukštyn, bet su jąja eina didyn ir neišvengiamai susijusios blogybės.

Dikaiarchas dar ėmė žmonių kulturos plėtojimąsi einant tam tikru dėsningumu. Betgi kitiems istorija, ypačiai politinė, atrodė esanti kaž koks netvarkingas atsitikimo, tychės, žaidimas. Šiuo metu atsiradęs įvaizdis, kad laimė stovinti ant besiritančio rutulio. Toks vyras, kaip Demetrijas Poliorkietis, dėliai įvairių savo gyvenimo pasikeitimų, jautėsi esąs tychės padaras, kurį ji čia aukštyn pakeldavo, čia vėl žemyn numesdavo. Kitas Aristotelio mokinys Demetrijas iš Falerono savo knygoj apie likimą *(Perì tychēs)*, svarstydamas pakitėjusią pasauly padėtį sugriuvus persų valstybei ir iškilus Makedonijai, pareiškia, kad „laimė pasaulį atnaujina visai prieš mūsų suskaičiavimus ir savo galybę parodo netikėtai“. Taigi, išvada čia ta, kad istorinį vyksmą valdo savavaliai kokia demoniška jėga, o patsai tas vyksmas nesilaiko jokių dėsnių ir nėra iš anksto numatomas.

Kitaip istorijos eiga atrodė stoikų akyse. Stoikams viskas, kas vyksta Kosme, yra dieviško Logo veikimas, viskas yra apvaizdos darbas; visa pasaulio eiga yra lyg kokia iš anksto nustatyta harmonija. Taip pirmoj eilėj manyta apie gamtą. Bet ir žmogus, ir žmonija yra gamtos dalis, kuri taip pat įjungta į Kosmą, jame gyvena, pasidaro ir išnyksta. Taigi ir istorija yra gamtos dalis ir eina pagal likimą *(heimarmenē)*. Stoikai priima Heraklito išreikštą posakį, kad visi žmonių įstatymai minta vienu dievišku. Bet greta supratimo, kad įstatymas *(nómos)* eina iš dieviško gamtos dėsnio, stoikai dar nomą ėmė ir kaipo priešingumą gamtai *(fysis)* (kaip sofistai ir kynikai) ir gamtos teisę statė priešais pozitivią, istorijoj susiformavusią teisę. Šiokio dvejopo supratimo jie nepajėgė visiškai suderint. Todėl neaišku, ar jie galėjo turėt mintį apie žmonijos plėtojimąsi istorijoj, toliau augant žmonių jėgoms ir pradmenims. Vis dėlto stoicizmo filosofijoj būta žymių, rodančių stoikus tikėjus kulturos pažangą, t. y. istorijos plėtojimąsi. Ypačiai tikėta tą pažangą ėjus per įžymių žmonių padarytus aptikimus. Tokiais žmonėmis laikyta pirmųjų laikų valdovai arba net dievai.

Šiokį įvaizdį lengva sujungti su stoikų įsivaizduoto išminčiaus idealu. Nes toks išminčius tai jau yra gimęs valdovas, *basilikòs anēr*, kurį Platonas postuluoja savo „Politike“. Čion prisideda ir filantropijos (žmonių meilės) etinė savybė. Antigonas Gonatas cituoja gražų posakį, kad „karaliauti esanti garbinga tarnyba“ *(éndoksos douleia)*. Ypačiai vidurinių laikų stoikai, kai buvo pasauly įsiviešpatavusi Romos valstybė, tos valstybės įspūdžio pagauti, įgavo supratimo apie istorijos plėtotę ir istorinį didingumą. Tuo būdu Polybiaus ir Poseidoniaus darbuose turime stoicizmo filosofiją susijungus su istorijografija ir virtus istorijos filosofija. Bet pirm eidami tolyn, dar įdėmiau žvilgtelsime į stoikų vaizduotąsi pasaulio

įvykių ėjimą ratu, kadangi stoicizmas buvo paskutinis tos pažiūros etapas graikų galvojime, tarytum reziumuojantis visas pirmesnes pažiūras.

Stoicizmas sujungia Heraklito pagrindinę mintį su pythagoriška pažiūra tuo būdu, kad periodinį pasaulio kilimą ir žuvima vaizduojasi tuo būdu, kad vienas kitą pakeičią pasauliai yra panašūs iki smulkmenų. Kaip iš dieviškos pirminės ugnies, iš tos dieviškos pirminės substancijos, kuri pati yra nekilus ir nenykstama, pasidaro visas pasaulis, taip pasaulis ugny ir pranyks, idant periodiniais laiko tarpais vėl iš jos iškiltų. Šiais periodais įvyksta visa ko be išimties pasikartojimas, pav. gyvijoj ne tik rūšių ir genčių, bet taip pat ir individų.

Antai, jau stoicizmo grindėjas Zenonas iš Kitiono (334—262 m. pr. Kr.) skelbė, kad grįžta tuo pačiu pavidalu ne tik pasaulis, bet kad sugrįš tas pats Sokratas, kaipo to paties Sofronisko ir tos pačios Fainaretės sūnus, kad jis tuose pačiuose Atėnuose gaus tą patį išsimokslinimą, skelbs tą pačią filosofiją, bus įskūstas tų dviejų pačių skundėjų Anyto ir Meleto, bus taip pat nusmerktas, net dėvės tais pačiais drabužiais ir t.t. Šiaip manė ankstybesnieji stoikai, o vėliau Poseidonius ir M. Aurelius.

Individualių dalykų sugrįžimas, rodos, kėlė abejojimų jau ir patiems stoikams; todėl jie šį mokslą interpretavo tąja prasme, kad grįš ne tas pats Sokratas, bet kaž kas panašus į Sokratą visais atžvilgiais ir tas kažkas ves moterį visais atžvilgiais panašią į Ksantipę, ir bus įskųstas žmonių, visais atžvilgiais panašių į Anytą ir Meletą. Visiško panašumo negalį būti todėl, kad asmens ir įvykiai įvyksta skirtingu laiku. Identiškumui pridera ir vieningas laiko trukimas; o tuo tarpu kai du, kad ir šiaip visai panašiu, daiktu pasirodo ne vienu laiku, tai juodu jau yra du daiktu, ir yra jau, taigi, nebeidentišku.

Tik tokio skirtumo laiko atžvilgiu rodos ir teturi, stoikų manymu, begaliniu ratu pasikartojantieji pasauliai. Nes jei tame procese dieviškoji ugnis tik pareiškia savy uždarytą turinį pagal jai imanentišką būtinąjį dėsningumą ir protingumą veikiant draugėj tiems patiems priežastingumo veiksniams, tuomet nematyt, kaip iš to gali rastis padarinio skirtumas. Kai kurie stoikai, kuriems atrodė nepriimtinas visiškas daiktų panašumas, berods pirminę pažiūrą yra pakeitę tąja prasme, jog vienam periodui pereinant į kitą, manė įvykstant pakitėjimų, kad ir menkų, nereikšmingų. Bet nenurodoma tų specialių priežasčių, kurios tuos pakitėjimus sukeltų. Pasaulio susikūrenimas *(ekpyrosis)* įvyksta tuomet, kai planetų konstelacija pasidaro visai ta pati, kaip pasaulio periodo pradžioj, t. y. kai planetos yra pasiekusios tuos punktus, kuriuose jos stovėjo pasaulio pradžioj.

Ne visi stoikai pripažino šiokį mokslą apie daiktų ciklišką (= ratu) kilimą ir sunykimą. Panaitius ir Boethius grįžo į Aristotelio mokslą apie pasaulio amžinumą ir apie laikas nuo laiko įvykstantį Žemės atsinaujinimą [74].

---

[74] Sekant H. Meyer'į: Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge 365—367 p. Meyer'is (360 p. I past.) nurodo į jo nežinotą W. Stohmann'o disertaciją: Überblick über die Geschichte des Gedankens der ewigen Wiederkunft mit besonderer Berücksichtigung der „Palingenesis aller Dinge". München 1917. Ir mes šio darbo nesame rankose turėję.

Teol.-Filosofijos Fakulteto leidiniai:[1]

I. Knygos:

1) P. Malakauskis, Moterystės teisės, Kaunas 1923, I 1 I-VII-114 in 8° (nebėra).

2) Pr. Būčys, Teologijos enciklopedijos kursas, Marijampolė 1925, I-VIII-146 in 8° (nebėra).

3) Al. Grigaitis, Senojo Įstatymo problėmos, Marijampolė 1925, 1 dal. 174 in 8°, 7 lit.; Kaunas 1925, 2 dal. 108 in 8°, 4 lit.

4) J. Eretas, Heinrich Seuse, Kaunas 1929, 64 in 8°, 3 lit.

5) J. Eretas, Meister Eckehart, Kaunas 1930, I-VIII-146 in 8°, 4 lit.

6) J. Eretas, Jonas Tauleris, Kaunas 1930, 128 in 8°, 5 lit.

7) J. Grinius, O. V. Milašius — poetas, Kaunas 1930, I-XV-196 in 8°, 7 lit.

8) Pr. Kuraitis, Pagrindiniai gnoseologijos klausimai, Kaunas 1930, 104 in 8°, 3,50 lit.

9) P. Malakauskis, Viešosios bažnytinės teisės (Bažnyčia, valstybė, jųdviejų santykiai ir t. t.), Kaunas 1931, I-X-268 in 8°, 7 lit.

10) A. Maliauskis, Teodiceja, Kaunas 1931, 180 in 8°, 5 lit.

11) J. Eretas, Vokiečių literatūros istorija, Kaunas 1931, I tom. I-XII-250 in 8°, 10 lit.

12) Pr. Venckus, Fundamentalinės teologijos paskaitos, Kaunas 1931, 1 dal. 192 in 8°, 6 lit.

13) Pr. Kuraitis, Ontologija, Kaunas 1931, 160 in 8°, 6,50 lit.

14) P. Malakauskis, Bažnytinių teisių šaltiniai, Kaunas 1931, I-X-117 in 8°, 4 lit.

15) Pr. Venckus, Fundamentalinės teologijos paskaitos (įvadas), Kaunas 1932, 40 in 8°, 1 lit.

16) J. Grinius, Putino lyrika, Kaunas 1932, 108 in 8°, 3 lit.

17) P. Malakauskis, Moterystės teisės[2], Kaunas 1932, I-XVI+511, 15 lit.

18) P. Malakauskis, Bažnytinės teisės, Kaunas 1932, I-VIII+120, 4 lit.

II. Žurnalai:

1) „Athenaeum" (kalbos, literatūros ir istorijos žurnalas):

1(1930) — 5 lit.	1(1931) — 6 lit.
2(1930) — 4 „	2(1931) — 4 „
(1932) — 8 „	

2) „Soter" (religijos mokslų žurnalas):

1924 m. — 6 lit.	1929 m. — 10 lit.
1925 „ — 8 „	1930 „ — 5 „
1926 „ — 5 „	1(1931) „ — 5 „
1927 „ — 7,50	2(1931) „ — 5 „
1928 „ — 9,50	1(1932) „ — 4 „
	2(1932) „ — 3,50

1) Visų Teol.-Filosofijos Fakulteto leidinių komisijonierius — Šv. Kazimiero Draugijos Centralinis Knygynas Kaune.

Akc. „Žaibo" B-vės spaustuvė. Karo cenzūros leista.